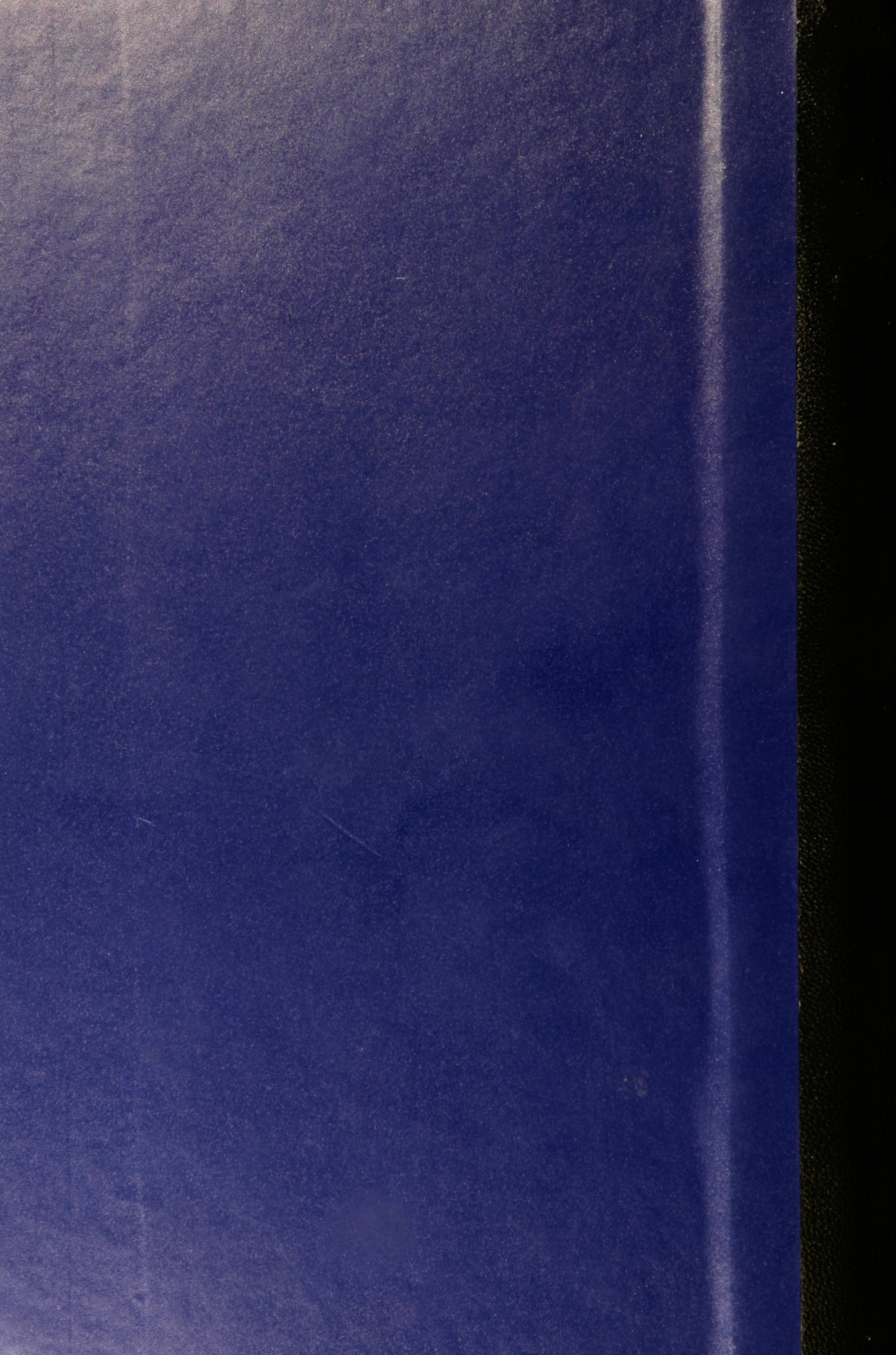


# فَلسَفَةُ ٱلمشْرُوعِ ٱلحَضَارِيّ

الجُزء الثّاني

الطبعة الأولى

(١٤١٦هـ / ١٩٩٥م)

# فلسفة المشروع الحضاري

## بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي

### الجزء الثاني

د. أحمد محمد جاد عبد الرازق

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م

سلسلة الرسائل الجامعية (١٦)
(قضايا الفكر الإسلامي)


المعهد العالمي للفكر الإسلامي
هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية


555 Grove St. (P.O. Box 669)
Herndon, Virginia 22070-4705 U.S.A.

**Library of Congress Cataloging-in-Publication Data**

'Abd al Rāziq, Aḥmad Muḥammad Jād
*Falsafat al mashrū' al ḥaḍārī : bayna al iḥyā' al Islāmī wa al taḥdīth al Gharbī* / Aḥmad Muḥammad Jād 'Abd al Rāziq.
p. 1032 (set) cm. 21 1/2 x 15 (*Silsilat al Rasā'il al jāmi'īyah* ; 16)
Originally presented as the author's thesis -- Jāmi'at al Qāhirah.
Includes bibliographical references: (44 pages) and indices (21 pages).
Romanized record.
**ISBN 1-56564-221-X. (one set in 2 volumes) -- ISBN 1-56564-228-8 (pbk. one set in 2 volumes)**
1. Islam--20th century. 2. Islam--Egypt. 3. Philosophy, Islamic--xMiscellanea.
I. Title. II. Series: *Silsilat al Rasā'il al jāmi'īyah* (Herndon, Va.) ; 16.

BP163.A2423 1995 <Orien Arab>
297'.09'04--dc20 94-48742
CIP

Printed in the United States of America by International Graphics
10710 Tucker Street, Beltsville, Maryland 20705-2223 USA
Tel. (301) 595-5999 Fax (301) 595-5888

# المحتويات

## الجزء الثاني

## الباب الثالث



## الفصل الأول



## الفصل الثاني

# الفصل الثالث

## التيار الليبرالي الإنساني

# تمهيد

يعتبر الفكر الفلسفي في العصر الحديث - في جانب كبير منه كما سبق أن ألمحنا[1] - صورة تعكس موقف المفكرين المسلمين من الغرب، سواء تمثل ذلك في قبول أنماط التفكير الغربية جملة، أو رفضها جملة كذلك، أو محاولة التوفيق بين هذه الأنماط الوافدة وبين الفكر الموروث، انطلاقًا من الواقع المتخلف الذي يعيشه المسلمون في العصر الحديث، ووقوعهم تحت السيطرة الغربية، سواء أكانت استعمارًا صريحًا أو نفوذًا كاسحًا تسرب خلاله الكثير من الأفكار الأوروبية التي تتعارض في بعض جوانبها مع المبادئ الإسلامية المستقرة، وبصفة خاصة ما يتعلق منها بحقيقة العلاقة بين الدين والدولة وبين الدين وحركة المجتمع. وما يترتب على هذه العلاقة من اتصال لدى اتجاهي التجديد الديني والإحياء الإسلامي أو انفصال لدى التيار الليبرالي[*] بمستوياته المتعددة الراديكالية والمعتدلة. لقد كانت القضية المحورية هي العلاقة بين الدين الإسلامي بوجه خاص وبين

(١) ص ٤١٥ من الجزء الأول.

(*) يقصد به ذلك التيار الذي يتحرر على نحو كلي أو جزئي من قيود الدين، وذلك على مستويات متعددة تبدأ بالتحول من «الله» إلى «الإنسان» - النزعة العلمانية - فيما يتعلق بشؤون المجتمع والدولة في مرحلتها الأولى، ثم تنتهي بالتحول تمامًا من «الإلهيات» إلى «الإنسانيات» - في الثانية - والنظر إلى الغيب كلية على اعتبار أنه يعبر عن اغتراب الإنسان عن واقعه المُعاش، ويمكننا أن ندرج في هذا الاتجاه مفكرين ذوي اتجاهات متعددة من ماركسيين ووجوديين واشتراكيين وقوميين.

الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية في الواقع الإسلامي الحديث، وبعبارة أُخرى أثر الوافد الغربي على طبيعة العلاقة بين الإسلام والتراث الاجتماعي من ناحية والعقل والعلم والنظم الاجتماعية والسياسية من ناحية أُخرى.

وهنا نستطيع أن نزعم - إلى حد ما - أننا نجد صورة أُخرى مع الفارق لماحدث من تطور في موقف الغرب من دور الدين في الحياة الأوروبية المعاصرة، وإن كان ذلك يتفاوت - كما أشرنا قربًا وبعدًا من الموقف الأوروبي فإننا نجد الدعوة إلى هذا الوافد الغربي تأخذ صورًا متعددة: كصور الدعوة إلى العقلانية الغربية في الفكر، والعلمية والمنهج العلمي في البحث، والعلمانية في التنظيم الاجتماعي، والنظريات المادية بوجه عام والداروينية بوجه خاص، والترويج للقومية أو الاشتراكية أو الشيوعية، وأحيانًا تأخذ وجهة مستترة؛ في إعادة تفسير التراث الإسلامي نفسه - بدلاً من رفضه على نحو صريح - من خلال وجهة نظر غربية.

فالغرب - فكرًا، وحضارة، وثقافة - كان هو الحاضر الأساسي والمرجع النهائي في أنماط التفكير الفلسفي لدى دعاة الليبرالية الإنسانية في مصر، حتى يغلب العقل والعلم على النص الديني من كتاب وسُنّة، كما تغلب الأفكار والنظم العلمانية، الاشتراكية والقومية، على مقررات النص الديني ومعطياته، فيما يتعلق بموقفه من هذه القضايا، وذلك على مستويات متعددة، إن برفض الأساس الديني لهذه القضايا كلها كلية، وإن بإعادة قراءة النصوص الدينية وتأويلها بما يتفق مع الوجهة الأساسية التي تعبر عن النزعة الإنسانية التحررية لدى هذا التيار، تلك التحررية التي تعبر عن نفسها في مستويات متعددة في نظرتها إلى الإسلام وأثره في الحياة المصرية المعاصرة، سواء برفضه كلية أو بتحديد دوره في المجتمع بإبعاده شيئًا فشيئًا عن مشكلات الحياة العملية وبصفة خاصة الجانب السياسي منها. وتحت هذا التيار، تيار التحررية من النص الديني أو بعض مقتضياته، يندرج العديد من فئات المفكرين المسيحيين والمسلمين من دُعاة التفكير المادي والعلمانية السياسية وفصل الدين عن الدولة أو عن التوجه الاجتماعي أيضًا، والوطنية الإقليمية، والاشتراكية والماركسية

والوجودية... إلخ وهي كلها تيارات تقف موقفًا سلبيًا من مقررات الدين الإسلامي، سواء برفضها تمامًا أو بإعادة قراءتها وتفسيرها من وجهة نظر ليبرالية تتجه إلى الغرب أساسًا، وتتخذه نموذجًا وحيدًا للتحديث والنهضة.

وإذا كنا قد وجدنا لدى اتجاهي التجديد الديني والإحياء الإسلامي مستويات متعددة أيضًا في مواقفها من العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، واتخاذ أساليب متعددة لتحقيق النهضة الإسلامية، كرد فعل للهجوم الغربي؛ من الدعوة إلى الإصلاح السياسي والجامعة الإسلامية لدى الأفغاني، إلى الاتجاه للإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي لدى محمد عبده، إلى التركيز على الإصلاح الديني مع الدعوة إلى الخلافة، ورفض البدع الصوفية لدى رشيد رضا، إلى الدعوة إلى شمولية الإسلام لكل مناحي الحياة، وإقامة الدولة الإسلامية من خلال صياغة جيل مسلم لدى حسن البنا، وإلى الدعوة إلى الحاكمية والقول بجاهلية المجتمعات المعاصرة، والدعوة إلى إقامة النظام الإسلامي، انطلاقًا من مفهوم الحاكمية الإلهية لدى سيد قطب، إلى الدعوة إلى اعتزال المجتمع الكافر في حال الاستضعاف، ثم العودة إليه لإقامة الدولة الإسلامية عند التمكن كما هو الحال عند شكري مصطفى، إلى الدعوة إلى الجهاد المسلح وتكفير الحاكم الذي لا يطبق النظام الإسلامي والشريعة الإسلامية، والدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية بالقوة، كما وجدناه لدى فصائل «الجهاد» المتتابعة من صالح سرية إلى محمد عبد السلام فرج ومن بعدهما.

وإذا كنا قد وجدنا هذا التفاوت بين اتجاهي التجديد الديني والإحياء الإسلامي، فإننا نجد أيضًا لدى التيار الليبرالي في استناده إلى المرجعية الغربية تيارات متعددة. فهناك الدعوة إلى الأخذ بمناهج الغرب وحضارته جملة وتفصيلاً لدى أمثال: طه حسين في بعض مراحل فكره، ولدى حسين فوزي، وسلامة موسى[٢] مثلاً. وهناك الدعوة إلى الأخذ بالنظرية

---

(٢) سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) القبطي المصري، ولد في قرية كفر العفى

الداروينية بتفسيرها المادي الخالص لدى شبلي شميل[٣] ويعقوب صروف وسلامة موسى ومن جرى مجراهم أو مع إعادة تفسيرها بما لا يؤدي بالضرورة إلى القول بالمادية كما نجده عند إسماعيل مظهر مثلاً. وهناك أيضًا الدعوة إلى الاشتراكية لدى أمثال شبلي شميل، وفرح أنطون[٤]، وسلامة موسى، وهناك الدعوة إلى العلمانية وفصل الدين عن الدولة أو عنها وعن المجتمع أيضًا كما هو الحال لدى فرح أنطون، وسلامة موسى، وشبلي شميل، وإسماعيل مظهر[٥]، وعلي عبد الرازق، وطه حسين، وأحمد لطفي السيد[٦]، ومحمود عزمي، ومحمد أحمد خلف الله، وفؤاد

---

= بالزقازيق، وتعلم بالزقازيق وباريس ولندن، ودعا إلى الفرعونية، وشارك في تأسيس الحزب الاشتراكي، وله مؤلفات عديدة منها **«حرية الفكر وابطالها في التاريخ»**، و**«نظرية التطور وأصل الإنسان»**، و**«اليوم والغد»**، و**«مختارات سلامة موسى»**، و**«مقالات ممنوعة»**.

(٣) شبلي شميل (١٨٣٥ ـ ١٩١٧) طبيب لبناني، كان ينحو منحى الفلاسفة في مشيئته وآرائه، ولد في قرية «كفر شيما» بلبنان وتعلم بالجامعة الأمريكية ببيروت، وقضى سنة في أوروبا، وسكن القاهرة ثم الاسكندرية، ثم طنطا، ثم القاهرة. من مؤلفاته: **«فلسفة النشوء والارتقاء»** و**«آراء الدكتور شميل»** و**«شكوى وآمال»**.

(٤) كاتب، وباحث، وصحفي، ولد وتعلم في طرابلس الشام، وانتقل إلى الاسكندرية سنة ١٨٩٧، فأصدر مجلة الجامعة، وتولى تحرير «صدى الأهرام» ورحل إلى أمريكا سنة ١٩٠٧، وأصدر مجلة «الجامعة» وعاد إلى مصر، وشارك في تحرير بضع جرائد، ومن مؤلفاته: **«مجلة الجامعة»**، و**«ابن رشد وفلسفته»**، و**«الدين والعلم والمال»**.

(٥) من أعضاء المجمع اللغوي بالقاهرة، مولده ووفاته بالقاهرة، تعلم بالمدرسة الخديوية الناصرية، وسافر إلى انكلترا، ودرس في جامعة لندن وجامعة اكسفورد، وأصدر مجلة «العصور» (١٩٢٧ ـ ١٩٣١) ورأس تحرير مجلة «المقتطف» (١٩٤٥ ـ ١٩٤٨) ومن مؤلفاته: **«فك الأغلال»** و**«الإسلام لا الشيوعية»** **«ملقى السبيل في فلسفة النشوء والارتقاء»**.

(٦) ولد في قرية «برقين» بمركز «السنبلاوين» بمصر، وتخرج من كلية الحقوق ١٨٨٩م، وشارك في تأسيس حزب الأمة سنة ١٩٠٨، وعُيِّن مديرًا لدار الكتب المصرية، فمديرًا للجامعة عدة مرات، فوزيرًا للمعارف، وقد جمع إسماعيل مظهر مقالاته في **«صفحات مطوية من تاريخ الحركة الوطنية»**، و**«المنتخبات»**، و**«تأملات في الفلسفة والسياسة والأدب»**.

زكريا، وفرج فودة ولويس عوض. وهناك الدعوة إلى القومية الفرعونية أو مخلوطة بالبحر أوسطية لدى طه حسين، ومحمد حسين هيكل - في بعض مراحله - وحسين فوزي وآخرين. وهناك الدعوة إلى الإنسانية والوجودية وإعادة تفسير التراث الصوفي الإسلامي في ضوئها، كما هو الحال لدى عبد الرحمن بدوي على سبيل المثال. وهناك الدعوة إلى التحرر والإنسانية بمفهوم خاص وتفسير التراث الديني الإسلامي في ضوئها من نصوص القرآن والسنة إلى التراث الفقهي الإسلامي وأحكام العقيدة في علم الكلام وتحويلها من الله إلى الإنسان لدى حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد ومن لف لفهما.

وهي دعوات تأخذ أحيانًا وجهة صريحة حادة وأحيانًا أُخرى وجهة مستترة معتدلة، كما أنها تضم اتجاهات ومجموعات فكرية وفلسفية متعددة تحت جناحيها، فيندرج في هذا التيار أكثر دعاة القومية، والعلمانية، والاشتراكية، والمادية، وكذا الماركسية الإنسانية، والإنسانية الوجودية، والإنسانية التحررية. والقضية الأساسية الجامعة لكل هذه التوجهات في إطار هذا التيار الآن أعني في الربع الأخير من القرن العشرين - تحديد الموقف من طبيعة العلاقة بين الدين والدولة أي الدعوة العلمانية بتطبيقاتها المتفاوتة، وهو موقف ينعكس بطبيعة الحال على الموقف إزاء الاتجاه الإسلامي الإحيائي، الذي يربط ربطًا وثيقًا بين الدين والدولة، مما يوضح أن الفكر الفلسفي في مصر باتجاهيه الأساسيين: اتجاه التجديد الديني واتجاه الليبرالية الإنسانية قد ابتعد إلى حد كبير عن التفكير النظري المجرد، واتجه إلى القضايا العملية والمشكلات الواقعية المتفجرة في الساحة - لا تلك المثارة في الصالونات أو المدرجات الأكاديمية - محاولاً البحث عن حلول لها، إن بالعودة إلى الإسلام كمرجعية نهائية، وهو اتجاه التجديد الديني والإحياء الإسلامي، وإن بالاتجاه إلى الغرب كمرجعية نهائية وهو اتجاه الليبرالية الإنسانية بفصائلها المتعددة والمتفاوتة بوجه عام.

وإذا كان المفكرون في الاتجاه الأول هم دومًا مسلمون أصوليون أو محافظون وإن نزعوا إلى التجديد فإن المفكرين في الاتجاه الثاني كانوا مسيحيين في أول الأمر، ثم مسلمين بعد ذلك، تأثروا: إما بأفكار

المسيحيين الشوام في مصر أو بالثقافة الغربية المعاصرة مباشرة أو من طريق آخر، ودعوا إلى الأخذ بها في تحييد الدور السياسي للتعاليم الإسلامية في المجتمع المصري، وربما كان في وضع المسيحيين الشوام وبعض الأقباط في مصر كأقليات دينية لا تملك مشروعًا حضاريًا متكاملاً، كما لا تملك ناصية ثقافة إسلامية واسعة، بالإضافة إلى مزيد تأثرهم النسبي بالفكر الغربي، والفرنسي منه بصفة خاصة، ما يبرر أن يتجه الكثير منهم هذا الاتجاه الليبرالي الذي يعمل في مجمله على تحييد دور الإسلام في الحياة السياسية المصرية، وهو ظرف خاص لا نجد مثيلاً له لدى خلفائهم الليبراليين من المصريين المسلمين.

وفي هذا الفصل سوف نتناول التيار الليبرالي ـ الإنساني في الفكر المصري في القرن العشرين من خلال:

١ ـ العوامل المؤثرة في ازدهار الليبرالية الإنسانية في مصر.

٢ ـ والليبراليون الإنسانيون المسيحيون وأهم أفكارهم واتجاهاتهم.

٣ ـ والليبراليون الإنسانيون المسلمون وأهم آرائهم.

٤ ـ والأصول الغربية للتيار الليبرالي الإنساني في مصر.

## ١ ـ العوامل المؤثرة في ازدهار الليبرالية الإنسانية في مصر

لقد أدت عوامل متعددة إلى نمو الليبرالية الإنسانية وتبلور موقفها فيما يتعلق بدور الدين الإسلامي في أنظمة الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، تلك الليبرالية التي عبرت عن الموقف الغربي وتطوراته المتعددة إزاء نظرته السلبية إلى الدين أو إعادة تفسيره، وبرز في هذا الصدد الدور الذي قام به المسيحيون الشوام في مصر ومنهم شبلي شميل، وفرح أنطون، وفارس نمر، ويعقوب صروف، وشاهين مكاريوس[٧]. ذلك أن بعض المسيحيين الليبراليين اللبنانيين كانوا ينظرون إلى الحكم الإسلامي العثماني

(٧) انظر: د. فهمي جدعان: أسس التقدم: ٣٢٢.

على أنه حكم أجنبي وكانوا يتطلعون حينًا إلى التحرر من سلطانه بوساطة فرنسا أو بريطانيا أو أية قوة أوروبية أخرى، إذ كانوا يعيشون في بيروت وجبل لبنان على اعتبار أنهم أقلية ذات ارتباطات غربية تحت الحكم العثماني، بالإضافة إلى التمييز في المعاملة بينهم وبين غيرهم. ومن هنا عمد بعض هؤلاء المسيحيين إلى التحرر نوعًا ما من جذورهم الفكرية(٨)، وإلى تطوير مفهوم للقومية العربية لعبوا دورًا كبيرًا في تحديده(٩)، وهو يضم بلا شك محتوى علمانيًا، ويستمدّ مرجعيته من خارج الإطار الإسلامي، كما سيتضح فيما بعد.

ولقد لعبت الخلفية الدينية دورًا واضحًا - فيما يرى بعض الباحثين - في تحديد طبيعة التفكير الذي سار عليه المسيحيون الشوام، من جهة أنهم اتجهوا إلى التجديد أو التطوير في إطار الفكر المسيحي نفسه، لتجنب الصراع مع المفكرين الآخرين من مواطنيهم العرب، ومن جهة أنهم لم يواجهوا تلك المشكلة التي واجهت المجددين المسلمين، وهي مشكلة التجديد والمحافظة أو الأصالة والمعاصرة التي تفرض نفسها، وهي المشكلة التي عاناها العلمانيون المسلمون، بحكم نظرتهم المعارضة لسائر الاتجاهات الإسلامية المحافظة(١٠).

وباعتبارهم أقلية مسيحية، فقد اتجه المفكرون المسيحيون أول ما اتجهوا في محاولتهم لرفع شعار العقلانية من أجل معارضة الفكر التقليدي المحافظ الذي تشبث بدور الإسلام السياسي، كما عمدوا إلى الدعوة للنزعة العلمانية، على اعتبار أنها المظلة الوحيدة التي يستطيع المسيحيون أن يعيشوا تحتها مع مواطنيهم المسلمين، وأن يتمكنوا من خلالها من حل مشاكلهم في المجتمع العربي(١١)، وكذلك إلى الدعوة القومية التي ترتكز - من الوجهة السياسية - على أساس قومي، إقليمي، لغوي، وثقافي، لا على

(٨) See: Hisham Sahrabi: *Arab Intellectuals* p. 15.

(٩) See: John Obert Voll: *Islam* p. 158.

(١٠) See: Hisham Sharabi: *Arab Intellectuals* p. 8.

(١١) السابق: ٥٧.

أساس ديانة المجتمع (دين الأغلبية) وترفض نظام الحكم العثماني على اعتبار أنه يتعارض مع العقل ومع التطور[١٢]، وهو أمر بدأ ـ في بواكيره الأولى بمشروع المعلم يعقوب. لقد قدم المفهوم العلماني للقومية من المسيحيين الشوام أول ما قدم إلى العقلانيين المسلمين، بوساطة بطرس البستاني، وأديب إسحاق، ذلك المفهوم الذي يرتكز سياسيًا على وحدة الوطن لا على وحدة الدين[١٣].

وعندما انتقل المسيحيون الشوام إلى مصر، وكانت تحت الحكم البريطاني الذي شجعهم وأتاح لهم قدرًا كبيرًا من الحرية في التعبير عن شتى الموضوعات الاجتماعية والسياسية، ومكن لهم في الصحافة وهي الصناعة التي احتكروا جانبًا كبيرًا منها، رحب هؤلاء الشوام بالاحتلال البريطاني لمصر[١٤]، الذي هيأ لهم الفرصة لنشر أفكارهم العلمانية والقومية من خلال المؤسسات الصحفية التي يمتلكونها في مصر كالأهرام، والمقتطف، والهلال، والوطن وغيرها، وكان هؤلاء يقودون الدعوة إلى التغريب، وتبني الحضارة الأوروبية واستلهامها، كما كانوا يقودون الدعوة إلى تأييد السلطة الاستعمارية الغربية في أحيان كثيرة[١٥]. وبالطبع فإنهم لم يجدوا التأييد الكامل لأفكارهم العلمانية والقومية هذه في مصر التي كانت تعاني من سلطات الاحتلال البريطاني وتحاول مقاومته، وقد شجع كرومر بنفوذه الهائل هذا الاتجاه، وأيده بقوة تأييدًا شديدًا[١٦]، غير أن هذه الأفكار بدت تتعارض مع الأصول الإسلامية التي تبناها ودافع عنها اتجاه التجديد الديني، وبصفة خاصة في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية ـ بديلاً عن الروابط الأخرى المقترحة شرقية أو قومية أو بحر أوسطية ـ التي ترتكن على الدين الإسلامي كمقوم أساسي في مواجهة الاستعمار الغربي.

---

(١٢) السابق: ١٨.

(١٣) السابق: ٦٤.

(١٤) See: Machenzie Wallace: *Egypt*. p. 39.

(١٥) انظر: د. سامي عزيز: **الصحافة المصرية**: ١٠٦ وما بعدها.

(١٦) انظر: د. فهمي جدعان: **أسس التقدم**: ٣٢٢.

وقد أدى هذا اللون من التفكير الذي يتجه إلى تحييد الإسلام وتقليصه سياسيًا إلى وجود نزعة مضادة ترفض العلمانية العربية، التي قبلت التفكير الغربي بحكم جذورها المسيحية، وأصبح الصراع بين الوجهتين يمثل المحور الأساسي لفكر النهضة. يقول الأنصاري ـ موضحًا دور العلمانية المسيحية في الفكر الإسلامي المعاصر ـ: «كان هذا الفكر مؤهلاً أكثر من غيره لدور الريادة، عندما جاءت الموجة الهللينية الجديدة من أوروبا المسيحية العلمانية هذه المرة، ومعها تجربة غير معهودة من قبل في تحديد العلاقة الجدلية بين الدين والدولة تستند إلى مبدأ الفصل والتمييز بينهما، وتتجاوز مستوى التوفيق الكلاسيكي، وهي تجربة كان الفكر المسيحي العربي بحكم جذوره الدينية وصِلاته الفكرية بالغرب أقدر على استيعابها وتمثلها والتبشير بها؛ لذا نرى محور الصراع في فكر النهضة يتركز بين التوفيقية الإسلامية والعلمانية المسيحية»(١٧) تلك التي أيقظت تيار الرفض للفكر الغربي وحركته، كذلك أسهم الرافد العلماني المسيحي في دفع تيار التوفيقية إلى مزيد من العقلانية والاستيعاب الجدي للحضارة الغربية، كما أنه أسهم ضمن عوامل أُخرى في خلق تيار إسلامي تجديدي، اقترب من العلمانية، وخرج على توفيقية محمد عبده بعد أن تتلمذ عليها، ومثل ظاهرة استثنائية هامة ذات طبيعة خاصة، وإن تكن مؤقتة في الفكر العربي(١٨).

وأمر آخر أدى دورًا ـ ولو أنه غير مباشر ـ إذ فهم بعض تلاميذ الإمام محمد عبده آراءه على نحو خاطئ، وساروا بها إلى نهاية الشوط، ولم يروا فيها إلا تعبيرًا عن نزعة علمانية خالصة، فأسهم ذلك في نمو التيار الليبرالي، فقد قدم الرجل ـ فيما نعتقد ـ كثيرًا من التنازلات لصالح الحركة الفكرية الحديثة من خلال موقفه من العلاقة بين النقل من ناحية والعقل والعلم والنظم الاجتماعية من ناحية أُخرى، وبحكم اتجاهه إلى الأخذ بالعلوم الغربية الحديثة، وإعادة تفسير بعض الحقائق الإسلامية في ضوء

---

(١٧) تحولات الفكر والسياسة: ١٢ ـ ١٣.

(١٨) السابق: ١٣ ـ ١٤.

العلم الحديث، واعتماد مبدأ التأويل للتوفيق بين النص من ناحية والعقل والعلم من ناحية أخرى[١٩]. نعم، لقد كان في هذا كله يحاول أن يقيم جدارًا في وجه العلمانية، ولكنه ـ سواء بقصد أو بدون قصد ـ أقام جسرًا لتعبر العلمانية عليه إلى الفكر المصري، من خلال تلاميذه الذين فهم البعض منهم دعوة الشيخ إلى التجديد الإسلامي دعوة إلى العلمانية، وتحطيم ذلك السياج الذي وضعه في وجه العلمانية الغربية. لقد مهد عبده على حد تعبير «ماليز روثفن» الطريق أمام العلمانية القومية، وأمام تكوين الدولة القومية على نظام أوروبي[٢٠]، مما أدى ـ بالإضافة إلى احتضان كرومر لهذا التيار ـ إلى سيادة شبه مطلقة للتفكير السياسي الأوروبي لدى أحمد لطفي السيد، وطه حسين، وسعد زغلول، وقاسم أمين من المتأثرين بفكر الشيخ الإمام، وهم الذين حملوا لواء العلمانية بعد أسلافهم الشوام، وبالإضافة إلى تأثير عبده في هؤلاء الليبراليين الغربيين، فقد لعبت التربية الغربية التي تلقاها هؤلاء، وألقوا بأنفسهم في أحضانها، متضافرة مع الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية دورًا كبيرًا في تبنيهم للعلمانية الغربية[٢١].

أما العامل الثالث الذي أدى إلى نمو الليبرالية الإنسانية، فهو الاستعمار الغربي بنفوذه السياسي والثقافي والحضاري الذي احتضن وأفسح الطريق واسعًا أمام الأفكار الليبرالية ولو تعارضت مع شريعة الإسلام. فقد عمد الغرب الحديث إلى إفراز عقليّات وشخصيات إسلامية متغربة، تنتمي إلى الثقافة الأوروبية أكثر مما تنتمي إلى الثقافة الإسلامية أو تختلط فيها هذه بتلك، من خلال الأنظمة التعليمية الغربية، بهدف أن تكون المحصلة النهائية لذلك كلّه خلق تيار يدعو إلى الرأسمالية، والقومية، والاشتراكية أو

---

(١٩) انظر: ٢٢٣ من هذا البحث.

(٢٠) See: *Islam in the World* p. 308.

(٢١) انظر: د. محمد جابر الأنصاري: **تحولات الفكر**: ١٨ ـ ١٩.

د. فهمي جدعان: **أسس التقدم**: ٣٢٢.

Hisham Sharabi, *Arab intellectuals* pp. 19-22.

حتى الشيوعية وغيرها من الأفكار التي تحمل الطابع الغربي، فهي نظريات تؤدي في النهاية إلى جعل الشخصية المسلمة لا شرقية ولا غربية(٢٢)، ولو قارنا بين القوة الفاعلة التي جسدها كرومر في الشرق العربي ودولته البريطانية، وحضارته الأوروبية، والقوة المحلية المغلوبة على أمرها المشتتة التي كان يحاول محمد عبده تجميعها، لتبين ـ لنا ـ مدى الاختلال في المعادلة بين الجانبين، واستطعنا أن ندرك مغزى روح المهادنة التي أظهرها عبده تجاه كرومر، وهي النزعة التي ستتحول إلى نزعة قبولية أو توفيقية شبه مطلقة للفكر الغربي لدى الفرع العلماني ومدرسته، أعني لدى أحمد لطفي السيد، وطه حسين، وسعد زغلول(٢٣).

كذلك أسهم إلغاء الخلافة العثمانية على يد كمال آتاتورك في تطور النزعة العلمانية، إذ رأى المسلمون العلمانيون المتأثرون بالفكرة الوطنية ضرورة القبول باستبعاد الخلافة نهائيًا، وكرسوا طاقاتهم في بناء وحدات وطنية في صورة دول قومية وشعوب إسلامية منفصلة حسب النظام الغربي(٢٤).

وعلى الرغم من وجود أوجه شبه كثيرة بين العلمانيين المسلمين والمسيحيين المتغربين قبلهم، تلك الأوجه التي تتعارض مع منطلقات اتجاهي التجديد الإسلامي والأصولية الإسلامية(٢٥)، فإن ذلك لا يعني أن الدعوة إلى العلمانية لدى الليبراليين المسلمين كانت مطابقة لما هي عليه لدى الليبراليين المسيحيين، ذلك أن علمانية الليبراليين المسلمين تتوقف عند الفصل بين الدين والنظم الاجتماعية والسياسية، وربما السياسية فقط، فهم يقبلون الفصل بين الدين والدولة، ولكنهم على أية حال لا يقبلون النتائج النهائية لهذا الموقف(٢٦). ففي الوقت الذي دعا فيه المسيحيون

---

(٢٢) See: Victor Danner: «Religious Revivalism» in *Islam Nationalism and Redicalism»* pp. 38-39.

(٢٣) انظر: د. الأنصاري: **تحولات الفكر**: ١٨ ـ ١٩.

(٢٤) See: Gibb *Modern Trends in Islam* pp. 111-112.

(٢٥) See: Hisham Sharabi: *Arab Intellectuals and the West* p. 10.

(٢٦) السابق: ٢١.

الشوام المتغربون إلى التوجه إلى الغرب توجهًا كاملاً فإن العلمانيين المسلمين قد حرصوا على إبقاء الباب مفتوحًا أمام بعض التأثيرات التراثية التقليدية، ولم يتخلوا تمامًا عن التراث الإسلامي على النحو الذي دعا إليه المسيحيون المتغربون[٢٧] ـ كما سيأتي فيما بعد ـ ومن هنا نستطيع أن نقول: إن حركة النهضة على النمط الغربي، لم تستطع أن تكون اتجاهًا فكريًا عامًا يستوعب الحضارة الأوروبية كاملة، ويحيّد دور الدين ـ كما حدث في أوروبا ـ على نحو كامل، وإن كانت هناك اتجاهات فردية حاولت ذلك، ونادت برفض دور الدين والغيبيات تمامًا، ولكن أصحاب هذه الدعوات كانوا من خارج البيئة الإسلامية، وربما كانت أصولهم المسيحية وارتباطاتهم الفكرية بالغرب مسوغًا لذلك، مما أدى إلى أن تكون الليبرالية الإسلامية شكلاً مستعارًا من أوروبا، يفتقد في الواقع المحتوى الاجتماعي والثقافي الذي يعبر عنه ويتطابق معه كما هو الحال في الغرب.

## ٢ ـ الليبراليون الإنسانيون المسيحيون في مصر

### ١ ـ أ ـ شبلي شميل

كان شبلي شميل (١٢٧٧هـ/ ١٨٦٠م ـ ١٣٣٦هـ/ ١٩١٧م) أول ممثل للاتجاه المادي الإلحادي في العالم العربي[٢٨]، من خلال دعوته إلى النظرية الداروينية المادية، بغية التخلص من دور الدين تمامًا في الحياة المصرية المعاصرة. وقد بدأ دخول الداروينية المادية إلى العالم العربي عن طريق الكلية السورية في بيروت التي عرفت فيما بعد باسم الجامعة الأمريكية، وكان شبلي شميل يدرس فيها، على يد لويس أدون أستاذ الكيمياء والجيولوجيا، ولم يفت لويس أدون أن يبين أن هذا المذهب مبني على أساس علمي وطيد وجديد كما يكشف عن ذلك مقاله المنشور في

---

(٢٧) السابق.

(٢٨) انظر: د. شبلي شميل: **فلسفة النشوء والارتقاء**: ١/ «جـ».

د. جميل صليبا «الإنتاج الفلسفي» في «**الفكر الفلسفي في مائة عام**»: ٤٠١.

المقتطف في ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م[٢٩].

وعندما نشر «أدون» آراءه في الداروينية رفضها بعض المسيحيين الشوام، على اعتبار أن النظرية الداروينية تتناقض مع تعاليم الكتاب المقدس، وأوضح «جيمس أنس» أن داروين كافر، يرفض الكتاب المقدس، ولا يعتقد بالآخرة، وغاية أبحاثه العلمية نفي المسيح من دائرة الطبيعة والعلم[٣٠]. وانتهى إلى أن النظرية الداروينية قد انقضى أجلها بموجب الناموس الذي قال به داروين، وهو بقاء الأنسب؛ لأنها ليست المذهب الأنسب[٣١].

ويوضح «شبلي شميل» كيفية اعتناقه للنظرية الداروينية قائلاً: «ففي سنة (١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م) كنت أدرس الطب في المدرسة الكلية السورية، وسمعت ولا أذكر كيف سمعت ـ أنه قام رجل يدعي أن أصل الإنسان من القرد فلم أتحرَّ حقيقة هذا القول... وغاية ما أذكر أني لم أسمع به حتى أظهرت اشمئزازي منه ومن قائله... فإن الكيفية التي ذكر لي فيها، والتي يذكره بها دائمًا خصومه من أن القرد أصل الإنسان، لا يمكن أن تحدث في سامعها لأول مرة، وهو متشرب بالاعتقادات الخاطئة، إلا نفورًا»[٣٢]، «ثم مرت الشهور، ولا أذكر أني عرفت من هذا المذهب شيئًا جديدًا حتى نسيته، ومن الغريب أني بعد ذلك بزمان عند نيلي الشهادة النهائية، كان موضوع خطابي المدرسي اختلاف الحيوان والإنسان بالنظر إلى الإقليم والغذاء والتربية، وقد جئت فيه بكثير مما يؤيّد هذا المذهب وأنا لا أقصد، فكنت كالذي يقول النثر وهو لا يدري، ولكن الذي لم أكن أقصده في ذلك الحين، لم يلبث أن صار موقف أفكاري، وموضوع حديثي

---

(٢٩) انظر: ادون لويس: المعرفة والعلم في **المقتطف**: م ٧/ جـ ٣/ ١٥٨، وقارن:
Donald M. Leovitt: «Darwinism in the Arab World» in *«The Musilm World Journal»* Vol. LXXI, No. 2, pp. 85-88.

(٣٠) انظر: المذهب الداروني: في **«المقتطف»** م ٧/ جـ ٣/ ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٣١) السابق: م ٧/ جـ ٣/ ٢٣٦.

(٣٢) **فلسفة النشوء والارتقاء**: ١/ ٢٦.

وغرضي في كل كتاباتي بعد مبارحتي المدرسة، ورحلتي إلى أوروبا، واطلاعي على هذا المذهب في مؤلفات أصحابه، ولم أجد حينئذ أدنى صعوبة في تطبيقه على أقصى ما يرمي إليه قبل اطلاعي على مؤلفات الغلاة فيه»[٣٣].

لقد اقتنع شبلي شميل بالنظرية الداروينية اقتناعًا كاملًا، وعلى حد تعبيره: «لقد بلغ مني الاقتناع بصحة هذا المذهب أني صرت اعتبر مبادئه أوليات، لا يجوز أن تخفى على أبسط متعلم وأقل مفكر، فإذا لم يصرح بها فلعدم جسارة أو مصلحة»[٣٤]، وهو يصرح بأن الغرض الأساسي من إيمانه ودعوته لهذه النظرية يتمثل في تأصيل الفلسفة المادية والترويج لها، وهي التي تنكر ما وراء الحس، وبالتالي ترفض الدين رفضًا تامًا ـ كما سيأتي فيما بعد ـ باعتباره معوقًا من معوقات تقدم العلم إذ الفلسفة المادية لديه تحمل مدلولات يقينية لا يتطرق الشك إليها أو الاحتمال. يقول شميل: «وغرضي من طرق هذا البحث على هذه الصورة، إنما كان لإقرار الفلسفة المادية على أساس علمي متين، لإزالة الوهم العالق بأذهان كثيرين في تلك الأيام، من أنها فلسفة يرمي أصحابها بها إلى أغراض سافلة لتنفيرهم منها، وهي خطة دنيئة في العلم، وهي اليوم فوق ذلك خطة خرقاء؛ لأن حبلها قصير، فالفلسفة المادية اليوم تختلف كثيرًا عن فلسفة الماديين القديمة في أنها كانت كفلسفة أصحاب ما فوق الطبيعة نظرية بحتة، وأما اليوم فهي فلسفة قائمة على مبادئ علمية ثابتة، تكاد تكون قضاياها كالقضايا الرياضية نفسها[٣٥]. وهو يدافع عن الفلسفة المادية ليتخذها دليلًا على إبراز الجانب المادي للنظرية الداروينية، على اعتبار أنّ هذا الجانب يؤدي إلى تعارض النظرية كلية مع التعاليم الدينية، وهو يكاد يصرح بذلك قائلًا: «وما عنيت بتقرير هذه الحقيقة أولاً إلا لغرض أهم، وهو جعلها توطئة لتأييد مذهب دارون في النشوء والتحول إلى أقصاه

(٣٣) السابق: ١/ ٢٦ ـ ٢٧.
(٣٤) السابق: ١/ ٢٧ ـ ٢٨.
(٣٥) السابق: ١/ ٢٥.

بإعداد الأفكار له»[٣٦]. وهو يقرر صراحة أن «القول بمذهب النشوء يستلزم ضرورة القول بمادية الكون»[٣٧].

إن الدعوة إلى اتخاذ العلم الطبيعي - في الجانب المادي منه - منهجًا للفكر عند شميل إنما تنطلق من قدرة العلم الطبيعي في نظره على حل مشاكل المجتمع والإنسانية، على اعتبار كونه دينًا للمجتمع والبشرية، «ثم نظرت إلى العلم الطبيعي من هذه الجهات كلها، فوجدت أنه لولاه لما انصرف الإنسان عن ذلك المقام إلى هذا المقام، وعرف من الحقائق واكتشف من الأسرار، واخترع من المصنوعات ما تعجز عنه مدعيات معجزات كل الأديان أو تصورات الأحلام، وكل ذلك ليس شيئًا يذكر لدى غاية هذا العلم الاجتماعية الحقيقية، وهي اعتبار كل إنسان في كل مكان أخا الإنسان، مما يدعو إلى تصافح الأمم من فوق حدود الأوطان، بل تجلت لي تلك الغاية الكبرى المنتظرة من هذا العلم الذي هو دين البشرية، والتي لا تتيسر في أي تعليم آخر، ألا وهي التسامح أو التساهل الداعي إلى التعاون الحقيقي الضروري للعمران، والمبني على معرفة الحق والواجب لا على الرفق والإحسان»[٣٨]. فلم يكن العلم لدى شميل مجرد منهج أو طريقة للبحث، بل أقرب ما يكون إلى اعتقاد فلسفي له قدرة على حل مشكلات المجتمع والحياة، وارتبط ذلك لديه بالاعتقاد بقدرة الإنسان من خلال عقله على التحكم في مصيره ومستقبله، وبالنسبة له فبدون هذا الاعتقاد يفقد العلم أهميته ودلالته الحقيقية، ويصبح مجرد منهج ذا قيمة عملية محدودة[٣٩].

إن الدعوة إلى الداروينية المادية في أدبيات شبلي شميل، هي دعوة إلى الأخذ بالعلم الطبيعي القائم على التجربة المحسوسة وحدها دون غيرها في البحث العلمي والتوجيه الاجتماعي على السواء، والمذهب الدارويني

---

(٣٦) السابق.

(٣٧) السابق: ١/ ١٨.

(٣٨) السابق: ١/ ٣٠.

(٣٩) انظر: د. علي الدين هلال: **التجديد في الفكر السياسي**: ٨٧.

عنده يشمل فحص كافة معارف الإنسان العلمية والتاريخية والأدبية، ومن هنا يدعو شميل إلى تدريس هذا المذهب ـ الذي لا يحتمل الشك من وجهة نظره ـ في المدارس العالية(٤٠)، وهو يرى أن مذهب التحول أو التطور لا ينطبق على المادة فحسب، بل ينطبق كذلك على الفلسفة العقلية أيضًا؛ ذلك أن علم النفس هو فرع من علم منافع الأعضاء، فيجب النظر فيه كالنظر في وظائف الأعضاء باعتبار أنه عمل مادي، فكل ما يتطرق إلى المادة ويؤثر فيها من نواميس النشوء والتحول، يؤثر في العقل نفسه، الذي ليس إلا فعلاً من أفعال الدماغ(٤١).

يؤمن «شبلي شميل» بالعلوم الطبيعية المادية إيمانًا لا حد له، ويتجاوز بها مجالها العلمي إلى الميدان الاجتماعي، ومن ثم يتحدد موقف شميل من الأديان والعقائد، فالعلم عنده بديل عن الدين، والآراء الاجتماعية والدينية لا بد أن تنبع من بحوث العلم المادي فحسب، «فالعلوم الطبيعية هي أم العلوم الحقيقية، ويقتضي أن تكون أم العلوم البشرية كافة، وأن تقدم على كل شيء، وأن تدخل في تعليم كل شيء، فيصح نظر الإنسان حينئذ في لغاته، وينتظم قياسه في دليله، وتقوى فلسفته بارتباطها، وتعلو آدابه لانطباقها على العلم، وتصلح شرائعه لتطبيقها على نظام الاجتماع الطبيعي، ويتسع عقله لانطلاقه من قيوده المتناقضة، وتقيده بنظام واحد شامل ذي اتساع لا يحد، وتصح أحكامه لتربيتها على القياس الصحيح، ويسرع ارتقاؤه لانطباقه على نواميس الكون»(٤٢).

### ١ ـ ب ـ تاريخ النظرية التطورية

لم تظهر التطورية كمذهب علمي يقول بانحدار الأنواع المختلفة من أصل واحد من خلال قانوني: البقاء للأصلح، والتنازع من أجل البقاء قبل عام ١٢١٥هـ/ ١٨٠٠م، وفي عام ١٢٧٦هـ/ ١٨٥٩م نشر «تشارلز دارون»

---

(٤٠) انظر: آراء الدكتور شميل: ٢٩.

(٤١) انظر: فلسفة النشوء: ١/ ٢٨.

(٤٢) السابق: ١/ ٨.

كتابه الذائع الصيت «أصل الأنواع»[٤٣] فتبلورت عندئذ الفكرة التطورية كنظرية علمية. ومن الناحية التاريخية فإننا نجد الحديث عن أصول الأنواع منذ فترة بعيدة، فنجد أرسطو يتحدث عن التغيرات التي تصيب الشكل والجوهر في الكائنات الطبيعية، وفي القرن الثامن عشر نجد لينيوس (١١١٩هـ/١٧٠٧م - ١٢٠٣هـ/١٧٨٨م) يتحدث عن نظام الطبيعة من وجهة نظر كلاسيكية علمية، فيذكر التشابهات بين القرد والحصان، ونجد كذلك دراسات لجيمس أوشر (٩٨٩هـ/١٥٨١م - ١٠٦٧هـ/١٦٥٦م) عن نظرية الخلق وعن عمر الأرض من وجهة نظر جيولوجية. وتتقدم الدراسات التطورية بعد ذلك من خلال كتابات وليم سميث (١١٨٣هـ/ ١٧٦٩م - ١٢٥٥هـ - ١٨٣٩م)، وجورج كوفير (١١٨٣هـ/١٧٦٩م - ١٢٤٨هـ/ ١٨٣٢م) في التشريح المقارن لهياكل الحيوانات، وفي دراسات عالم الطبيعة الألماني كارل أرنست فون بير (١٢٠٧هـ/ ١٧٩٢م - ١٢٩٣هـ/ ١٨٧٦م) التي أسهمت في تطور النظريات العلمية حول أصل الأنواع بناء على البحث التشريحي المقارن[٤٤]. وتحظى الدراسات التطورية بتطور كبير في القرن التاسع عشر - كما هو معروف - على يد لامارك (١١٥٧هـ/ ١٧٤٤م - ١٢٤٥هـ/ ١٨٢٩م) الذي حاول في كتابه «فلسفة علم الحيوان» الذي نشر في عام ١٢٠٤هـ/ ١٨٠٩م أن يفسر تطور الأنواع من خلال نظريته في الاستعمال وعدم الاستعمال[٤٥]، ثم تطورت النظريات الخاصة بأصل الأنواع تطورًا كبيرًا على يد تشارلز داروين في كتابيه: «أصل الأنواع». و«أصل الإنسان»[٤٦].

### ١ - ج - الداروينية والتعاليم الدينية

لقد أسهمت النظرية الداروينية في تطور الفكر المادي الأوروبي، ليس فقط باعتبارها نظرية في أصل الأنواع، ولكن باعتبارها نظرية

---

(٤٣) See: Michael: J. Kenny: *The Story of Evolution* p. 1.

(٤٤) Ibid. p. 3-10 Lull: *Organic Evolution* pp. 3-16.

(٤٥) See: Micheal J. Kenny *The Story of Evolution* pp. 10-11.

(٤٦) See: Peter J. Bowler: *Evolution* pp. 151-184.

استطاعت أن تقدم تفسيرات طبيعية مادية لأصل الأنواع بصفة عامة[٤٧]، فمن ناحية صلة الصراع من أجل البقاء بين الأنواع المتعددة بالغائية، فإننا نجد هذه العلاقة لا تخضع إلا للصدفة العمياء في تعاليم الداروينية، ولا محل فيها للغائية الدينية أو الفلسفية[٤٨].

وما إن قام داروين بنشر كتابيه «أصل الأنواع»، و«أصل الإنسان» حتى قام الصراع بين العلماء التطوريين من ناحية وبين اللاهوتيين من ناحية أخرى استمر لعدة أعوام، وإن كان هذا الصراع قد قلت حدته وتراجعت أهميته خلال القرن الحالي وإن لم يتوقف تمامًا. ونتيجة لهذا الصراع اتجه بعض اللاهوتيين نتيجة إصرار العلماء على ما قدمته الداروينية إلى فتح باب لقبول هذه النظرية في أنظمتهم الفكرية مع بعض التحفظات القليلة التي قدموها[٤٩]، كما حاولوا التوفيق بينها وبين التعاليم الدينية الموروثة، من خلال التفرقة بين العلم والدين، باعتبارهما طريقين للمعرفة، لكل منهما نظامه الخاص به، وكذلك مجالاته التي يعمل فيها[٥٠].

لقد ذهب بريني إلى أن النظرية التطورية لا يمكن أن تنسجم مع المسيحية، كما أنها تؤدي إلى أن تفقد المعجزات أهميتها في تعضيد الإيمان المسيحي، بل تؤدي الداروينية إلى إنكار المسيح نفسه[٥١]. وقرر وليام بريان أن النظرية الداروينية تهدد تلك المكانة التي يحتلها الكتاب المقدس في نفوس أتباعه، كما تؤثر على المكانة التي تحتلها الكنيسة كعامل مؤثر في الحضارة، كما أنها تتعارض مع ما ورد في الوحي في أول آية من سفر التكوين عن الخلق[٥٢].

ويقترح لين أن تقبل المسيحية الداروينية، حتى تصبح ديانة علمية،

---

(٤٧) See: Lange: *The History of Materialism* Vol. 2, p. 27.

(٤٨) السابق: ٣١ - ٣٣.

(٤٩) See: H.H., Lane: *Evolution and Christian Faith* p. 1.

(٥٠) السابق: ٢.

(٥١) السابق: ١٨٧.

(٥٢) السابق: ١٨٧ - ١٨٨.

يشكل الدين العماد الأخلاقي لها، وفي هذه الحالة نستطيع أن نزعم أن الديانة المسيحية ديانة حقيقية، والتطور ـ كذلك ـ حقيقة، ولا يمكن للتطورية بحال أن تعارض العقيدة المسيحية[٥٣]. إن التطورية يمكن أن تؤخذ من خلال هذا الفهم على اعتبار أنها خطة الإله في الخلق، وهو ما تقرره المسيحية من أن خلق العالم تابع لخطة إلهية[٥٤]، ومن هذه الزاوية لا تعارض الداروينية المشروع الإلهي في الخلق، بل إنها تقدم الأدلة على هذا العمل، ولذا فهي توضح عمل الإله وحكمته وقوته، فالداروينية من هذه الزاوية لا تقف ضد الكنيسة[٥٥].

وعلى الخلاف مما يحاوله لين يتخذ أرنست هيكل من النظرية الداروينية أداة علمية ـ من وجهة نظره ـ للإلحاد والهجوم على الدين ورفضه، ورفض وجود الله ـ تعالى ـ وفي الجملة فالداروينية عنده أداة للإلحاد، وهو ما سوف يظهر واضحًا في الفكر الفلسفي الحديث في مصر، وبصفة خاصة في كتابات شبلي شميل وسلامة موسى، ومن هنا كانت نظرية الخلق الإلهي في نظره تعود إلى خرافات أهل الأديان وأساطير الأولين. يقول هيكل: «كان السائد على عقول الكثير من أسلافنا والغالب على معتقداتهم، والمتغلغل في نفوسهم، استبعاد أن يكون أصل العالم قد نشأ بذاته ومن غير علة أولى، ولقد كانوا يغلون في ذلك في تيه مظلم، لا يستأنسون إلا بأساطير الأولين ولا يطمئنون إلى غير ذلك، فحدا بهم هذا إلى فكرة الخالق، يقولون: كما أن الإنسان تعوزه الحنكة والذكاء لصناعة ما تصبو إليه نفسه، كذلك الحال مع الخالق، فإنه خلق العالم بالحكمة وبالقدرة وبمشيئته على نمط خاص، تلك خرافات أهل الأديان من المتقدمين، ومنها خرافات السالفين من الساميين وأساطيرهم التي نأنس إليها، كما نأنس لروايات موسى التي استقت كلها من معين واحد، وأخذت مصادرها من قصص البابليين، ولقد كان لهذه الأساطير الأثر

---

(٥٣) السابق: ١٩٠.

(٥٤) السابق: ١٩٨ - ١٩٩.

(٥٥) السابق: ١٩٩.

الشديد في منشآت ومنتجات الأوروبيين لتمسكهم وتأثرهم بالتوراة، ولقد كان يحدو بهم ذلك إلى انصياعهم خانعين لمؤثرات الدين ومؤمنين بالمعجزات... حتى نهض العلم وشمل العالم، وقامت آراء التطور الخالصة من كل أثر، البعيدة عن كل تحيز، المستمدة كل قواها من معين فلسفي محض، قامت هذه الآراء أمام الدين بالمرصاد... وكل خطوة يخطوها هذا العلم، تكون سببًا في إظهار فساد الدين وروايات المتدينين»[٥٦].

إن الاعتقاد بما وراء المادة اعتقاد بالٍ، وبالتالي فإن القول بأن النفس ذات جوهر مستقل، يساكن البدن حينًا من الدهر، ثم يفارقه إلى الحياة الباقية، أي القول بالآخرة، ليس إلا اعتقادًا لا أهمية له[٥٧]. إن النفس ما بلغت كمالها إلا بعد أن قطعت مرحلة طويلة، وسارت تتدرج من حال إلى حال، خاضعة لناموس التحول العام، فإذا كان فيها اختلاف كان ذلك الخلاف إنما يقع بين نفس ونفس في الدرجة لا في النوع، ومن أجل ذلك كان حقًا: أن النفس يستحيل أن تكون بأية حال من الأحوال أبدية[٥٨].

ثمة تناقض في أدبيات «هِيكل» بين العلم والدين: إن الإيمان بالعلم يقتضي عنده رفض الدين تمامًا، بل إن إثبات الميتافيزيقيا والقول بما وراء المادة ليس غير تصورات صبيانية، يقول هيكل: «باطل ما يعتقدون من وجود الإله، وجعله أصل الإيمان، ومبدأ المعتقدات القائمة عليها بعض الأديان والموجود غير المحدود، تراهم يقولون: إن الله واجب الوجود مطلقًا، فإذا تحرينا البحث والينا التحقيق انتهينا من ذلك إلى أن الله هو المثل الأعلى الإنساني، وأنت تقرأ ما سطره موسى في خرافاته، فتراه يقول: إن الله قد خلق الإنسان على مثاله وعلى صورة منه، والحق أن هذا وهم باطل، وإنما الصحيح العكس، ذلك أن الإنسان قد تصور الله على

---

(٥٦) **فصل المقال**: ٥.

(٥٧) السابق: ٧١.

(٥٨) السابق: ٨٦ ـ ٨٧.

صورته ومثاله، فصوره بالصورة التي توافق مزاجه، وجعله على ما يتفق مع استعداده، وعندهم أن هذا المثل الأعلى الإنساني قد صار خالقًا وهندسيًا ومبدعًا للعالم، فخلق أنواع النبات والحيوان كصانع ماهر، وحكم العالم كله كحاكم قدير حكيم، ثم هو في اليوم الآخر يوم الدينونة يحاسب كل عامل وبما عمل، فيكافئ المحسن على إحسانه، ويعاقب المسيء من أجل إساءته، تلك التصورات الصبيانية التي تجعل للعالم إله هو الواجب الوجود والخالق والمدبر لكل شيء وما إلى ذلك من الصفات الحسنى كلها شؤون لا تتفق مع ما جاءنا به العلم في القرن التاسع عشر[٥٩]». إن الله يوجد في الناموس الطبيعي نفسه انطلاقًا من أن ناموس المادة عام شامل، وإن القوة والمادة متلازمتان، لا انفكاك لإحداهما عن الأخرى، وإن عدم انقطاع نشوء هذه المادة تابع لقوانين خالدة. إن المشيئة الإلهية تنفذ أبدًا في كل قطرة من المطر، وفي كل بلور تام، وفي روح الإنسان[٦٠].

ويرفض «هيكل» محاولات الكنيسة في التوفيق بين العلم (الداروينية) والدين، فهو يرفض محاولات «وايزمان» في كتابه «علم الحياة ونظرية التطور الحديثة» موضحًا «أن هذا الكتاب مثل أعلى في فن سفسطة اليسوعيين»[٦١]، وينتهي هيكل الذي اتخذ من الداروينية أداة للإلحاد باسم العلم في موقفه من التوفيق بين تعاليم المسيحية ومقررات التطور إلى «أن مذهب التحول والمذهب اليسوعي ضدان لا يتفقان أبدًا... إن ترحيب اليسوعية وتقبلها لهذا المذهب، كان من باب السفسطة ليس غير»[٦٢]. وفي الجملة، فقد ساهمت الداروينية مساهمة قوية في مواصلة الحرب بين العلم واللاهوت، وفي مصرع الدين كما يفهم تقليديًا، وفي بزوغ علمانية جديدة في أوروبا[٦٣]، لقد اقترب هيكل من المذهب الفلسفي المادي اقترابًا

---

(٥٩) السابق: ٩٠ ـ ٩١.

(٦٠) السابق: ٩٩.

(٦١) السابق: ٢٤ ـ ٢٥.

(٦٢) السابق: ٩٩.

(٦٣) انظر: فرانكلين ـ ل ـ بلومر ـ **الفكر الأوروبي الحديث**: ٣/١٠٨.

شديدًا، ودعا إلى الوحدة للطبيعة العضوية والطبيعة اللاعضوية، وتمشيًا مع فلسفته الوحدوية التي زعم أنه تعلمها من داروين، وتعلمها أيضًا من قانون المحافظة على الطاقة والمادة، فإن كل شيء في الكون مستمد من المادة، ويؤلف مجموعة تطورية صاعدة، فالحياة منحدرة من الكربون اللاحي، الذي يتكاثر أو يتضاعف بفعل التوالد التلقائي، وأصل الفعل النفسي هو التغيرات المادية الأخرى التي تطرأ على البروتوبلازم(٦٤).

وإذا كان هيكل يرفض المسيحية تمامًا باسم العلم، كما يرفض محاولات الكنيسة للتوفيق بين المسيحية والداروينية، فإن علماء آخرين مثل وليم كين الذي يرى ضرورة التفرقة بين الداروينية كنظرية علمية والكتاب المقدس ككتاب دين. إن الكتاب المقدس ليس بكتاب علم، إنه كتاب للإيمان والخلود الأبدي في الحياة الآخرة(٦٥)، وبالتالي يقرر أنه يؤمن بالمسيحية كديانة حقة، وهو كرجل مسيحي مؤمن، لا يجد ثمة صعوبة بين الإيمان بالمسيحية والإيمان بالنظرية التطورية(٦٦).

وقد حدث مثل ذلك تمامًا في فكرنا العربي الحديث، فنجد «إلياس أنيس الخوري»، يقرر «أن النشوء لا يقتضي إنكار الخالق، والباحث فيه من حيث هو ناموس طبيعي، لا ينبغي أن ينصرف إلى ما وراء الطبيعة، وما عليه إلا أن يرى الحقائق الملقاة أمامه، فيبين بها النظام الذي يجري عليه الكون، من حيث هو جسم تديره القوة المستقرة وراء الأفهام»(٦٧) وهو موقف شبيه بموقف «رالف لنتون» الذي يرى أن الاعتقاد بالتطور لا يتنافى مع وجود عقل خالق، وقد أوضح ذلك قائلًا: «يبدو أن النزاع الذي تجدد أخيرًا بين الدين والعلم حول قضية التطور يستند إلى إدراكات خاطئة من كلا الطرفين، فالاعتقاد بالتطور لا يتنافى مع وجود عقل إلهي خالق، وما دراسة التطور إلا دراسة لآلية الخلق مع الاعتراف في الوقت باستمرار

---

(٦٤) السابق: ٣/ ٩٦.

(٦٥) See: *Ibelive in God and in Evolution* p. 11.

(٦٦) السابق: ٢٤.

(٦٧) «نشوء الحيوان والنبات» في «المقتطف»: م ٣٤/ جـ ٦/ ٥٥٠.

عمليته، فالعالم المختص بالتطور يستطيع أن يحدد الخطوات التي بوساطتها برزت أشكال جديدة من الحياة إلى الوجود، ولكنه سيظل يجهل القوة المسؤولة عن هذه التغيرات وعن اتجاهاتها، وهو يستطيع أن يبرهن على أن الحياة التي يجهل مصدرها، قد اتخذت على مر الأيام أشكالاً أكثر تركيبًا وأشد تعقيدًا من سابقتها، ولكنه لا يستطيع أن يعلمنا: لماذا اتخذت الحياة هذه الأشكال؟ لا بل يعجز حتى عن التنبؤ بأي قدر من الدقة في نوعية الأشكال التي ستتخذها الحياة المتطورة، والأبحاث التي أجراها حتى الآن توضح احتمال وجود العقل الإلهي الخلاق أكثر من أن تضعف ذلك الاحتمال»[٦٨]. ويقول: «لنا أن نأمل أن يأتي اليوم الذي يدرك فيه أعداء الدراسات التطورية، أن ليس ثمة تضارب بين المحاولات المبذولة لفهم الطبيعة وبين تعاليم المسيح المدونة، التي يقولون إنها الأساس الذي بنيت عليه مذاهبهم. لقد جاء المسيح ليبين للناس كيف يعيشون في هذا العالم، وليس لإعلامهم الشكل الذي كان عليه الكون، ورسالته حيوية لسكان الأرض سواء أكانت الأرض كروية أم منبسطة، وهي حيوية أيضًا للجنس البشري، سواء أتطور هذا الجنس من أشكال دنيا من الحياة أم خلق مباشرة من طين الأرض»[٦٩]، وهو أمر سوف نجد له نظائر كثيرة في فكرنا الفلسفي الحديث في مصر، كما سيأتي - إذ تتأرجح المواقف لدينا في مصر بين القبول التام لفكرة التطور ورفض وجود الله وفكرة الخلق (كسلامة موسى، وشبلي شميل) وبين القبول التام لها مع الاعتقاد بألا علاقة بينها وبين الدين (كإسماعيل مظهر) وبين الرفض التام (كالشيخ مصطفى صبري) وبين محاولة التوفيق بينها وبين التعاليم الإسلامية كما نجده عند محمد عبده، ورشيد رضا، ومحمد فريد وجدي، والشيخ طنطاوي جوهري.

ومن نفس المنطلق الذي انطلق منه الماديون التطوريون في الغرب، من استخدام الداروينية كأداة للهجوم على الدين باسم العلم، اتجه شبلي

(٦٨) **دراسة الإنسان**: ١٧ - ١٨.

(٦٩) السابق: ١٨ - ١٩.

شميل إلى دراسة العقائد الدينية، وهو يصرح بأن آراءه الدينية تنبع من العلم المادي، الذي أشاد به واعتبره الدعامة الأساسية للتقدم في شتى مجالات الحياة، وقد أوضح ذلك قائلاً: «آرائي الدينية والاجتماعية والعلمية، ليست غريبة عن العلم اليوم، وهي ليست من الآراء الفلسفية التي يتسع مجال التخريج فيها لكل مفكر غير مقيد بقيد علمي، بل هي نتيجة لازمة لأبحاث علمية خارجة من معمل الطبيعي، وداخلة في بوتقة الكيماوي، وواقعة تحت مشراط المشرح، ولا سبيل للخروج عنها إلا بالوقوع في الغريب، ولا يجوز أن ترمي بالغرابة إلا إذا جاز أن تكون الأحكام الاجتهادية أصدق من الدليل الاختباري، والنظر المجرد أصدق من الحس»[٧٠].

ليس ـ لنا ـ طبقًا لتعاليم «شميل» علم بشيء وراء المادة المحسوسة، فليس لنا ـ أن نبحث عن مبدأ فاعل ـ الله تعالى ـ خارج مكونات الطبيعة ذاتها، وكما قرر الماديون من قبل أمثال هيكل وبخنر فإننا لا نستطيع أن نبحث عن القوة الفاعلة خارج المادة المحسوسة، فالقوة والمادة متلازمتان، وليس هناك شيء خارج الطبيعة، «إن القوة الفاعلة في كل ذلك كالمواد الداخلة فيه من أصل طبيعي واحد متحول إلى ما لا حد لها، بحيث إن الأفعال الظاهرة في أعلى سلم هذا التحول، كما تشاهد اليوم، ليس إلا تلك الأفعال البسيطة كامنة في أدنى هذا السلم متدرجة فيه، وهي لا تنتظر حتى تظهر بأسمى مظاهرها ارتقاء وأعظمها شدة إلا توفر شرائط معلومة، لو فقدتها بعد ذلك لعادت إلى بساطتها عملاً بناموس الاقتصاد الطبيعي الذي يقتضي أن كل شيء في الطبيعة منها وبها واليها، مستند في كل ذلك إلى العلم الاختباري المحسوس»[٧١]. وفي الجملة يرى شميل من وجهة نظر علمية أن العالم ليس فيه فوق ولا تحت، ولا وراء ولا أمام، فليس فيه مادة غريبة تدخل إليه أو تخرج منه، ولا فرق في المبدأ والمعاد بين جميع الكائنات من أعلى الإنسان إلى أدنى الجماد، فجميعها في تكوينها

(٧٠) آراء الدكتور شميل: ٣ ـ ٤.

(٧١) شبلي شميل: فلسفة النشوء: ١/ «ب».

من عناصر طبيعية واحدة، وتتمشى في أفعالها على نواميس طبيعة واحدة مشتركة بينها جميعًا[٧٢] والتلازم بين القوة والمادة الذي يفضي إلى مادية الكون يؤدي إلى مزية أُخرى لدى شميل، تكمن في التوحيد الطبيعي، ورفض الثنائية بين القوة والمادة، «فالموحد في الطبيعة لا يسلم بشيء غريب فاعل فيها أو مفعول عنها، بل يعتبر أن كل الحوادث التي تحدث فيها منها وبها وإليها، متحولة بعضها إلى بعض، لا تستقر على حال، ولا تثبت على صورة، والبقاء غير متوفر فيها إلا للكل، وهذا المبدأ ينفي القول بالقوى المجردة والأرواح المتنقلة التي نعمد في جهلنا إليها لتفسير كل ما يبدو لنا غامضًا، ويردنا إلى البحث عن أسباب هذا الغامض في الطبيعة[٧٣]» أي إنه من المنطلق العلمي ـ كما يبدو له ـ لا يرى محلًا لقوة خالقة من خارج الطبيعة، ولا معنى لما يسمى بالخلود أو الدار الآخرة.

إن الإنسان ـ في ظل تعاليم شميل ـ مادي في تكوينه من عناصر الطبيعة ذاتها ـ كما قرر داروين من قبل في كتابه «أصل الإنسان» ـ فليس في تركيبه ما يدل على اتصاله بعالم الروح أو الغيب، فإن جميع العناصر المؤلف منها موجودة في الطبيعة، وجميع القوى التي فيه تعمل على حكم قوى الطبيعة، فهو كالحيوان فزيولوجيًا، وكالجماد كيماويًا، والفرق بينه وبينهما بالكمية لا بالكيفية، وبالصورة لا بالماهية، وبالعرض لا بالجوهر، وبالدرجة لا بالنوع[٧٤]. ويرفض شميل ـ في إطار إيمانه بالداروينية واتخاذه إياها أداة للإلحاد ورفض الغيب ـ الخلق الخاص للإنسان على النحو الذي يرد في الكتب المقدسة، ذلك أنه يلزم القائلين بذلك أن ينفوا عن المادة كل عمل صادر منها، وكل تعليل ممكن بها، وذلك غير جائز من الناحية الطبيعية؛ لأن كل ما يعلم عن المادة يدل على أنها باقية لا تندثر إلا من حيث الصور فقط، وأما من حيث الجوهر فهي دائمة، ولا ما لا يفني فغير مبدع، وكل ما يحصل فيها ينشأ عنها بقوة فيها غير مفارقة، وليس

---

(٧٢) انظر: شبلي شميل: **آراء الدكتور شميل**: ٤.

(٧٣) فلسفة النشوء والارتقاء: ١/ ٣١.

(٧٤) السابق: ١/ ٣٩ ـ ٤٠.

فيها ما يدل على الاختيار، بل الأمر يحدث عن اضطرار؛ لأنها ذات نواميس تفعل على نظام معلوم، ولا يعتريها خلل لا في الكُلّ ولا في الجزء. كذلك فإن الخلق الخاص يقتضي ثبات العوالم والأنواع، وهذا الثبات منفي، فقد ثبت أن كل موجود متغير، وأن الأنواع متغيرة ومتصلة بعضها ببعض، بل ومتسلسلة بعضها عن بعض(٧٥).

وعلى أية حال، فإن النظرية التطورية إبان ظهورها في الغرب في صورتها التي عبر عنها داروين في كتابيه: «أصل الأنواع». و«أصل الإنسان» قد انتقلت إلى العالم الإسلامي وراجت فيه بوساطة الجامعة الأميركية ببيروت، وقام الأستاذ «لويس أدون» أستاذ الكيمياء والجيولوجيا بتدريس هذه النظرية لطلبتها من المسلمين والنصارى، وقد أثارت هذه النظرية نقاشًا حادًا في بيروت بين الكنيسة البروتستانية وأعضاء هيئة التدريس بالجامعة، إذ رفض آباء الكنيسة هذه النظرية لتعارضها مع تعاليم الكتاب المقدس، ثم ترجم كتاب: «شرح بخنر على مذهب داروين». ثم اتبعه بكتاب الحقيقة للدفاع عن هذه النظرية في جانبها المادي، وقد تبنت مجلة «المقتطف» بعد انتقالها من بيروت إلى القاهرة الترويج لهذه النظرية في مصر، وفتحت صفحاتها أمام «شميل» لكي ينشر فيها مقالاته عن الداروينية. وإذ كان قد حدث خلاف في الغرب بين العلماء التطوريين وبين رجال الكنيسة بشأن هذه النظرية، وتعددت المواقف بشأنها من حيث تعارضها مع تعاليم الكتاب المقدس أو عدم تعارضها، فإنه قد حدث الشيء نفسه في العالم الإسلامي كما هو متوقع بطبيعة الحال، إذ أسهمت هذه النظرية في انبعاث التيار الليبرالي المادي في مصر على يد «شبلي شميل»، كما أسهمت في انبعاثه وتطوره في الغرب على يد «هيكل» و«بخنر»، وقد تبنى شميل هذه النظرية ودافع عنها في العالم العربي، مستخدمًا الجانب المادي في هذه النظرية في مهاجمة التعاليم الدينية ورفضها باسم العلم، بل ورفض كل ما ليس بمحسوس كوجود الله، والملائكة،

---

(٧٥) السابق: ١/ ٤٠ ـ ٤١.

والمعجزات، والبعث... إلخ. كل ذلك باسم العلم المادي الذي يرتكز على مبدأ التوحيد الطبيعي بين القوة والمادة، ورفض أية قوة من خارج المادة تؤثر فيها، ويرى البعض أن تبني شميل للنظرية الداروينية ودفاعه الحار عنها، كان لتأكيد ماديته التي يؤمن بها سلفًا، فأعلن رفض الدين أو العقيدة التي يقدمها الكتاب المقدس من وجهة نظر علمية تطورية(٧٦).

ويتجه شميل إلى درس أصول الدين من خلال نظرة اجتماعية تطورية، فيرى - مثل دوركايم قبله - أن الدين ليس له مصدر إلهي، وقد أنكر «شميل» كما نقلنا عنه من قبل من وجهة نظره المادية كل ما فوق الحس، أما الدين كظاهرة واقعية فمصدره إنساني، صنعه الإنسان في ظروف بيئية واجتماعية محددة، دفعت به إلى اختراع الدين، وهي ظروف تتناسب مع جهل الإنسان بالعلوم المادية، كما تتناسب مع وهمه، فالدين تعبير عن جهل الإنسان بخصائص الأشياء وحقائقها، وهو جهل دفع الإنسان إلى تحويل الظواهر التي لها تأثير في حياته إلى قوة مطلقة غيبية. يقول شميل موضحًا نظريته: «لما كان الإنسان في أول الأمر شديد الجهل بالأشياء المحيطة به وبخصائصها، وكان يرى أن هذه الأشياء ذات تأثير ظاهر فيه، خاف على نفسه منها، لئلا تكون مظهرًا لقوة عاقلة مستقرة فيها، لها عليه سلطان مطلق، فبعثه هذا الخوف على أن يتذلل لها، ثم تطرق إلى أن جعل هذه القوة روحًا، ثم الروح إلهًا، ثم تصور إلهه كنفسه يغضب لما يغضبه، ويرضى لما يرتضيه، فنحر له الهدايا، وقرب له القرابين، وتقرب إليه بالمناسك والشعائر، وحلل وحرم، ثم تأصل فيه هذا الميل بحكم الوراثة الطبيعية، وانتقل هذا الاعتقاد في نسله بحكم التقليد»(٧٧).

فالدين صنعة إنسانية معبرة عن رغبات الإنسان وأمنياته وتصوراته، تعكس ظاهرة الخوف الإنساني من قوى الطبيعة، ذلك الخوف الذي دفع

---

(٧٦) See: Voir: Georges C. Anawati: Tendances et Courants de l'Islam Arab Contemparain Vol. 1, p. 96.

(٧٧) فلسفة النشوء: ١/ ٤٥.

الإنسان إلى تأليه هذه القوى، والتقرب إليها بشتى ألوان العبادة، وبالتالي فهناك تعدد ـ إن صح استخدام هذا التعبير ـ في ديانات الإنسان من وجهة كونها معبرة عن رغباته، «فالإنسان في أول الأمر لم ير شيئًا مما في السموات والأرض، إلا وظنه مقر أرواح فتهيبها، وللتقرب إليها عبدها، وأخذ يتقلب فيها تقلب الحائر، ولَمّا لم يهتدِ إليها سبيلاً قصدها في كل الموجودات فعبدها في الشجر، والحيوان، والحجر، والكواكب حتى الإنسان، وأقام لها الأصنام المنحوتة التي صار يحج إليها، وجعلها محط آماله، حتى تبين له أنها لا تقوى على مهمة، ولا تدفع ملمة، فلفظها لفظ النواة»(٧٨) ثم بعد عباد «الفتيش» جاء عباد الكواكب، ولا ريب أن الإنسان لم يرفع رأسه إلى فوق، إلا بعد أن تمرغ في عبادة موجودات الأرض كافة، حينئذ رفع نظره إلى السماء، وقد سئم مما في أرضه إذ رآه دون ما يبتغيه، وإذا الكواكب اللامعة، والشموس الساطعة استوقفته حينًا من الدهر، وقد رضي بها آلهة له، حتى ارتاب فيها فهجرها كغيرها، وهكذا كانت الآلهة في أول الأمر كثيرة جدًا بقدر موجودات هذا العالم، ثم أخذ يختصرها كلما زاد تعرفًا بهذه الموجودات حتى حجبها عن الأبصار، وحصرها في واحد أحد(٧٩).

وهكذا، فإن الجهل هو السبب الأساسي لوجود الدين فيما يرى شبلي شميل، فقد كان الإنسان في الأزمنة القديمة، لا يستطيع تحديد الظواهر بأسبابها العلمية وبالقوانين التي تحكمها، فتحول الإنسان تدريجيًا إلى عبادة هذه الظواهر في أشكال متعددة(٨٠)، فالظاهرة الدينية عنده ـ كما قرر دوركايم وكونت وفيورباخ من قبل ـ تعبير عن الرغبات الإنسانية، وهو تعبير مبعثه الجهل أو الاغتراب، وليس ـ لنا ـ أن نبحث عن مصدر إلهي للدين وراء الأمنيات والرغبات الإنسانية، التي ارتبطت بالتطور العقلي

---

(٧٨) السابق: ١/ ٤٥.

(٧٩) السابق: ١/ ٤٦.

(٨٠) See: Ahmed Madi: Shibli Shumayyil and Religion in *«The Future of Islamic Civilization* p. 126.

للإنسانية، ذلك التطور الذي أفضى بالإنسانية من تعدد الآلهة التي كانت تتوجه إليها بالعبادة إلى الوحدانية، وهو تفسير سوف نجده من بعد لدى الليبراليين المسلمين، وبصفة خاصة لدى حسن حنفي في محاولته تجديد علم الكلام وتحويله من الإلهيات إلى الإنسانيات، ومن العقيدة إلى الثورة، بحيث يعود كل ما هو إلهي إلى أصله، أي إلى أمنية إنسانية تعبر عن رغبات الإنسان في غد أفضل، كما سيأتي فيما بعد على نحو تفصيلي.

ويرى شميل ـ من وجهة نظر ليبرالية مادية ـ أن «أصل العقائد جميعًا وَهْم الإنسان، إذ كان في عهد الخشونة، وكما نشأ هذا الوهم في الإنسان، سار معه أيضًا ونما فيه، كما نما هو من أدنى إلى أعلى، فكان الإنسان كلما ارتقى درجة في الحضارة يرقيه فيه إلى ما يوافق حالته منها، حتى جعله قاعدة أبحاثه العقلية ونظرياته الفلسفية وصار علة قضاياه الأولية، وأفكاره الغريزية؛ لأن العقل إذا أحب أمرًا تفرغ له، وتفنن فيه، وعزّزه بأنواع التصور، حتى إذا كان هناك وهم، لا يعود عنده ريب في كونه حقيقة»[٨١].

النظرية الداروينية لدى شميل تمتد من إطار البحث في أصل الأنواع وتطورها عن أصل واحد بوساطة قانوني الصراع من أجل البقاء والبقاء للأفضل، كما امتدت لدى غيره من قبل في الغرب، إلى مجال الدين والظواهر الاجتماعية «واعلم أن مذهب داروين كما يصح على الأنواع يصح على الديانات أيضًا، فإن الديانات المختلفة كالأنواع تنشأ من أصل واحد، وتتحول بعضها من بعض، وتتنازع نظيرها، وكما أن الفائز من الأنواع في هذا التنازع هو الأنسب للأحوال الخارجية، هكذا الفائز من أنواع الديانات أيضًا، ما كان أنسب لأحوال الزمان، والعاملان الجوهريان في الديانات، كما في الأنواع، التغير والانتخاب الطبيعي، وكما يحصل في الأنواع كذلك يحصل في الديانات أيضًا نتائج عظيمة، لتجمع أسباب صغيرة لا قيمة لها في الظاهر، كالاختراعات والاكتشافات، وتغير

---

(٨١) شبلي شميل: فلسفة النشوء: ١/ ٥١.

العلوم، وازدياد اختبار الإنسان، وتغير احتياجاته، وكثرة المخالطات، وإدخال تعاليم ضرورية للهيئة الاجتماعية إلى غير ذلك مما يغير الديانة، وقد اضمحلت ديانات كثيرة في الدور السابق للعهد التاريخي»[٨٢].

وإن الأديان لم تقدم ـ في نظر شميل ـ شيئًا من المنافع العمومية لمصلحة الإنسان: «فالوثنية قد أبدعت فن النقش لأنها أرادت أن تقيم الأصنام لآلهتها، فأقامت لها الهياكل الفخيمة، ونصبت لها التماثيل البديعة. والنصرانية اتقنت فن التصوير؛ لأنها أرادت أن تشخص وقائع دينها وصور قديسيها، فتركت لنا من ذلك آثارًا لا تبارى. . . وهي كلها بالحقيقة آثار تخدم أغراضًا خاصة، ولا قيمة لها في المنافع العمومية، وإذا كان التمدن الإسلامي لم يترك لنا شيئًا يُعْتَدّ به من مثل هذه الآثار، فليس لأن حال الإنسان به كان أصلح منه في الماضي، خصوصًا بعد أن أوغل في الفتح واستتبت السيادة له، واستأثر سلاطينه بالسلطة، واستبدوا بالرعايا، بل لأن الدين نفسه قام لنقض الوثنية وهدم الأصنام، ونفي تعدد الآلهة، فعبد إلهًا واحدًا مجردًا لذاته لا لصفاته، فلم يمثله لئلا تعود العبادة إلى الأصنام، وقد تغالى بالأمر، فحظر نقش التماثيل الاعتيادية حتى الدمى، ولولا الأمم الأخرى، لبادت به صناعة التصوير بالقلم والحفر، وهو مع ذلك لم يترك شيئًا عظيمًا من آثار المنافع العمومية التي تدل على صلاح الإنسان في دنياه وارتقاء المجتمع»[٨٣].

إن الديانات تتأثر في تطورها بعاملين: حب الرئاسة في الرؤساء، وارتياح المرؤوس إلى حب البقاء، وذلك لما في الإنسان من محبة الذات[٨٤] وفي الجملة فالتعاليم الدينية تفصل الإنسان عن هذا العالم، حتى لا يعود يعتد به، وهو في الواقع لا يفصله عنه شيء[٨٥].

---

(٨٢) السابق: ١/ ٤٨.

(٨٣) السابق: ١/ ٦ ـ ٧.

(٨٤) السابق: ١/ ٤٣.

(٨٥) السابق: ١/ ٣.

إن الدين لا بد أن يقوم على حقيقة علاقة الإنسان بالطبيعة، أي أن يكون دينًا طبيعيًا حتى يكون الإنسان متناسقًا مع نفسه، وهو أمر يؤدي إلى الاستغناء عن تلك العلوم الكلامية، وما وراءها من أساطير وهمية ـ في نظره ـ تتناقض مع العلوم الطبيعية. يقول شميل: «لو بني دين الإنسان على علاقته الحقيقية بالطبيعة، وأقيمت آدابه على نواميس الاجتماع الطبيعي، لكان في أعماله متناسبًا مع نفسه، متوافقًا مع تعاليمه، غير مضطر إلى أن يقاوم تعاليمه في كل خطوة يخطوها، كعقبات أقامها هو نفسه في سبيله... ولاستغنى عن تلك الفلسفة النظرية المضللة المبنية على الخيال، وأقام مقامها الفلسفة العملية الهادية إلى السبيل القويم المبنية على العلم الحقيقي، ولما كان به من حاجة إلى إقامة تلك العلوم التي أشبه بهذيان المصدعين إلا وهي علوم الكلام على الإطلاق لتفسير ما لا يفسر، وتأويل ما لا يؤول، وتطبيق ما لا يطبق، التي أضلت عقولاً كثيرة... فلم تنفع الاجتماع بشيء بل أضلته»(٨٦).

ويرتبط بنقد الدين لدى «شميل» ورفضه، رفض الشرائع المبنية عليه أو المرتبطة به، إذ هي في نظره شرائع استبدادية لا تنطبق على الاجتماع الطبيعي ـ في نظره ـ فهناك فصل بين الدين والدولة، والشرائع الدينية كلها تتصف بالاستبداد، كما تتصف بالجمود الذي يجعلها غير قادرة على تلبية احتياجات المجتمع، والعلم الطبيعي المادي هو وحده القادر على تلبية تلك الاحتياجات، «فالشرائع التي تسوس الاجتماع حتى اليوم، والمبنية على تلك العلوم، شرائع استبدادية، لا تنطبق على نواميس الاجتماع الطبيعي، التي لا يصلح الاجتماع إلا بها»(٨٧)، بالإضافة إلى عيب آخر في هذه الشرائع، وهو جمودها من طبيعتها تارة ولاستمساك أصحاب السلطة بها، فلا يسهل تغييرها طبقًا لاحتياجات الاجتماع بحسب الزمان والمكان خلافًا لناموس الاجتماع الطبيعي الذي هو في طبيعته خاضع لناموس التحول العام، بينما لا تتغير تلك الشرائع إلا بشق الأنفس لشدة بواعث الضغط

---

(٨٦) السابق.

(٨٧) السابق: ١/ ١٠ ـ ١١.

المجتمعة فيه على مدى الزمان، فتنفجر فيه انفجارًا هائلًا، تبعًا لناموس تجمع القوى الطبيعي الذي تحدث به النكبات الطبيعية في الأرض[٨٨].

وهكذا استخدمت الداروينية لدى «شميل» أداة لتعضيد الاتجاه المادي لديه كما هو الحال لدى هيكل وبخنر، الذي يهدف إلى تنحية الدين تمامًا من الحياة الاجتماعية، والقضاء عليه باسم العلم، فالدين ليس له من سبب سوى جهل الإنسان بالسبب العلمي للظواهر التي تحيط به، فينسبها إلى قوة خاصة وراء هذه الأشياء ويعبدها، وهكذا تعددت الآلهة التي كان يعبدها نتيجة لهذا الجهل، وكلّما تقدمت به الحياة العقلية تطورت نظرته إلى تلك القوى التي كان يعبدها، فانتقل لتطوره حضاريًا من التعدد إلى التوحيد، وكلما تقدم الإنسان واستطاع أن يكشف أسباب الظواهر بمناهج علمية كلما قل اعتماده على الدين. والدين تعبير عن تلك الأمنيات والرغبات التي كان الإنسان يبحث عنها، فلما لم يجدها نسبها إلى تلك «القوى العلوية»، وخلق تلك القوى على الكيفية التي يريدها في أشكال متعددة، وعندما يتقدم الإنسان علميًا، يستغني عن تلك القوى التي خلقها بنفسه في لحظات اغترابه وجهله. والشرائع الإلهية التي تقدمها تلك الأديان غير صالحة للاجتماع البشري، لأنها استبدادية قاسية أولاً، وجامدة غير متطورة ثانيًا. إن نهاية الدين ببداية العلم، تعني انتهاء دور الجهل الذي مر به الإنسان في رحلة بحثه عن ذاته. وفي الجملة، فإن «شميل» يرفض الميتافيزيقيا أو الغيب وكل ما يتصل به من قوانين تتصل بواقع الحياة. إنه لا يجعل الدين مجرد ظاهرة فردية بين الإنسان وبين ربه، دون تدخل في نظام الدولة، بل هو ـ في الحقيقة ـ يرفض الدين تمامًا: على المستوى الفردي، وعلى المستوى الجماعي أيضًا، كما نقلنا ذلك عنه، وهو بهذا الشكل ـ فيما يبدو ـ يعد أول ممثل لليبرالية المتطرفة في مصر في موقفها من دور الدين في سائر أنشطة الحياة الفردية والاجتماعية، متخذًا من الداروينية المادية أداة للهجوم على الدين، والدعوة إلى إحلال العلم

---

(٨٨) السابق: ١/ ١١ ـ ١٢.

الطبيعي المادي محله، فليس لدى شميل: إلٰه، أو ملائكة، أو نبوة، أو بعث وخلود أخروي. وفي الجملة، فقد انتهى لديه دور الدين تمامًا وبدأ دور العلم.

لسنا نجد جديدًا لدى شميل في دعوته إلى إحلال العلم محل الدين إذا ما استحضرنا مصادره الغربية فكل أفكاره تمامًا مستقاة من الفكر المادي في صورته المتطرفة لدى «بخنر» و«هيكل». وموقفه من الدين يتطابق تمامًا مع موقف دوركايم، وأوغست كونت، وفيورباخ حذو القذّة بالقذّة، وفكره كله هو صورة أخرى من الفكر الإلحادي الغربي، ليس فيه من جهد سوى كونه مكتوبًا بحروف عربية، سعيًا لترويجه في بيئة غير البيئة التي ولد فيها برغم اختلاف المحتوى الاجتماعي في البيئتين، فهو مجرد استعارة خارجية باهتة، لا تجد المحتوى العلمي والثقافي الذي يحتضنها، وما كانت هذه الأفكار الغربية الإلحادية لتصلح لإيجاد نهضة في بيئتنا، كما أراد لها شميل.

لقد كان شميل مفكرًا ماديًا قبل كل شيء، يرى أن الحقيقة كلها تكمن في المادة، ويطلق لفظ المادية بطرق مختلفة: فهو في المجال الميتافيزيقي يقصد به تلك الآراء التي تفسر الوجود بالمادة وحدها، وتعتبر أن ما يسمى بالروح أو الذهن أو العقل ليس إلا وظيفة للمادة أو صفة من صفاتها أو أثر من آثارها، فالوجود هو الكائن المادي، وإذا انحل الكيان المادي للشيء انعدم وفقد وجوده، وهذا هو المعنى العام الأساسي للمادية. ويطلق وصف المادية في المجال الأخلاقي على تلك المذاهب التي ترى أن غاية الأفعال الإنسانية ينبغي أن تكون هي تحقيق الخيرات والمنافع المادية للفرد أو للنوع الإنساني كما أن الوصف نفسه يطلق في مجال فلسفة التاريخ على ذلك الاتجاه الذي يرد حضارات الأمم بما تتضمنه من عادات ومعتقدات إلى أسباب اقتصادية. وهناك معان أخرى لهذا الوصف لا يهمنا ذكرها في هذا الصدد[٨٩].

(٨٩) انظر: د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة: ١٤٨ ـ ١٤٩، وانظر كذلك:
Walter Brugger: *Philosophical Dictionary* pp. 242-243, M. Rosenthal: *A Dictionary of Philosophy* pp. 247-279.

ويتضمن المعنى الميتافيزيقي في داخله مستويين من التفسير المادي للوجود: الأول متطرف في نزعته المادية يرى أن المادة في مختلف صورها أو تركيباتها هي التي تؤلف الوجود كله، فلا شيء يوجد غير المادة، وما قد يبدو في الظاهر مخالفًا لذلك إنما هو صفة للمادة أو وظيفة من وظائفها في حقيقة الأمر، إن لم يكن وهمًا تخيله البعض، وخلعوا عليه خطأ صفة الوجود. أما اللون الآخر من المادية الذي يبدو أقل تطرفًا فإنه وإن كان يرى أن المادة هي الحقيقة الأساسية في الكون كله، فهو قد يصف الذهن أو العقل بأنه حقيقة ثانوية ويعترف بوجودها، ولكن ككيان يعتمد على المادة ويتوقف عليها باعتباره أثرًا من آثارها، ولكن يبقي أن المادة في نظر كلتا المدرستين هي الأول وهي الآخر، وهي المبدأ، وهي المنتهي لكل ما في الوجود بأسره(٩٠).

فالمادية العلمية تؤكد ألا وجود إلا للمادة، وأن الأشياء جميعًا قابلة للتفسير بلغة المادة فحسب، وهكذا يتحتم أن تكون حرية الاختيار وهمًا من الأوهام ما دامت المادة غير قادرة على التصرف الحر، ولما كانت المادة عاجزة عن أن تخطط أو تهدف إلى أي شيء، فلا سبيل إلى العثور على حكمة وراء الأشياء الطبيعية، بل إن العقل ذاته يعتبر نتاجًا ثانويًا لنشاط الدماغ(٩١).

وهذا المذهب قديم في تاريخ الفكر الفلسفي، وإن لم يوجد دليل على أنه أقدم المذاهب الأنطولوجية ومن صوره في العصر القديم ما ذهب إليه فلاسفة المدرسة الأيونية قبل سقراط من تفسير الكون برده جميعه إلى أصل مادي، وحيد هو «الماء» عند طاليس، أو «الهيولي اللامحددة» عند انكسمندر، أو الهواء عند انكسمانس، أو النار كما يقول هيراقليطس(٩٢)، وقد أخذ هذا المذهب قوة دافعة بعد نمو الحركة العلمية التجريبية، وظهور

---

(٩٠) See: Walter Brugger: *Philosopical Dictionary* pp. 242-243.

(٩١) See: James W. Cronman: The Indentity of Mind and Body in *«Materialism and the mind Body Problem»* pp. 73-79.

(٩٢) See: Lange: *The History of Materialism* Vol. 1, pp. 3-36.

نظريات نيوتن الطبيعية والفلكية، وقد استمر الاتجاه الفكري في الغرب ينزع - بفضل أبحاث ديكارت في علاقة النفس بالبدن، وأفكار داروين في الانتخاب الطبيعي والصراع من أجل البقاء والقول بالصدفة العمياء ورفض الغائية - إلى إنكار كل وجود لما يسمى بالروح أو العقل، فالتفكير وظيفة المخ، كما أن الذوق وظيفة اللسان، والمخ يفرز التفكير، كما يفرز الكبد الصفراء، والإنسان كله ليس إلا حزمة من الأعصاب، وظهرت المؤلفات التي تتحدث عن الإنسان باعتباره آلة، وقامت الوضعية والماركسية على أساس من هذا التصوّر المادي الذي ينكر أن وراء الظواهر المادية عالمًا آخر وموجودات غير مرئية أو محسوسة، ومن ثم ينتفي كل وجود للنفس أو للعقل، ويمتنع تمامًا كل تصور للإلوهية أو العوالم الروحية(٩٣).

ويعتمد الماديون على حجج منها:

١ - أن افتراض جوهر روحي عقلي له وجوده المستقل عن المواد والأجسام، ليس إلا فرضًا ميتافيزيقيًا سابقًا على العلم ومعارضًا له، وهو كأوهام السذج البدائيين الذين يفسرون الظواهر بتأثير الشياطين والأشباح وليس النشاط العقلي إلا أحد ظواهر الحياة العضوية التي هي تطور لاحق على وجود المادة، أما الله فهو مجرد فكرة خلقتها بعض الأذهان، وخلعت عليها صفات المادة، فكل ما ينسب عادة إلى الإله من صفات هي صفات المادة نفسها، فهي أزلية أبدية، لا يمكن أن تخلق ولا أن تفني، وهي حالة في مكان، وعلة لكل موجود، إذ منها صنع كل شيء طبقًا لحتمية آلية بحتة(٩٤).

٢ - أن النفس ليست إلا صورة أو وجهًا آخر للبدن، فالظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم، وقد أظهرت الكشوف العلمية الحديثة العلاقة بين المخ والظواهر النفسية والعقلية، ولا تزال هذه الكشوف مستمرّة ولكن

---

(٩٣) See: William Mcdougali: *Modern Materialism* pp. 9-21.

(٩٤) انظر: د. توفيق الطويل: أسس الفلسفة: ١٥١ - ١٥٢، وانظر كذلك:
David M. Rosenthal: *Materialism and the mind Body problem* pp. 6-7.

الترابط بين الظواهر العقلية والنفسية وأسسها المادية العضوية وافتقار الأولى إلى الثانية يتيح القول بأنها أثر أو معلولة لها، وليست وجودًا مستقلاً أو كيانًا مغايرًا[٩٥].

٣ ـ أن أعيان الموجودات في الخارج إنما هي أفكارنا عنها، ولما كانت الموجودات الخارجية ذات امتداد لزم أن تكون أفكارنا كذلك، ولما كانت الأفكار في العقل، لزم أن يكون العقل ذا امتداد أيضًا، وكل ذي امتداد هو مادي[٩٦].

وهم يصفون ـ أقصد الماديين ـ رؤيتهم الميتافيزيقية بأنها رؤية علمية أو فلسفة علمية تتابع أحدث الكشوف العلمية لحقيقة الواقع الكوني[٩٧]، وهنا تستخدم حقائق العلم لإبطال الميتافيزيقيا ـ كما فعل شبلي شميل في مصر ـ والحقيقة أن هناك علومًا كثيرة مثل الجيولوجيا، والفلك، والكيمياء، والطبيعة وغيرها، اتخذت في أوروبا منحى إلحاديًا صرفًا في دراستها وتدريسها، بحيث أصبحت هذه العلوم أداة لتأكيد الإلحاد ومحاربة الدين الكنسي[٩٨].

ولقد تعرضت أدلة الماديين للنقد الفلسفي والعلمي الذي أبان عن تهافت مقولاتها المادية، ويتضح ذلك فيما يلي:

١ ـ أن القول بأن الظواهر النفسية لا تقوم بغير جسم، لا يعني أن العقل هو جسم أو مادة، فالشرط في وجود الشيء غير شرطه الداخل في تركيبه وغير حقيقته المركبة من مجموعة شروط ومقومات معقدة، والفجوة واضحة بين أن تقول إنه لا بد من البنية العضوية لحصول الظواهر النفسية

---

(٩٥) انظر: هنترميد: الفلسفة: ٢٠٣، وانظر كذلك:

Lang: *The History of Materialism* Vol. 2, pp. 110-161.

See: David M. *Rosenthal Materialism* pp. 6-8.

(٩٦) See: David M. *Rosenthal Materialism* pp. 6-8.

(٩٧) See: William Mcdougall *Modern Materialism* p. 19.

(٩٨) السابق: ١ - ٣، وانظر كذلك:

د. سعيد مصلوح: **المسلمون بين المطرقة والسندان**: ٦٣.

والعقلية وإن نقول إنها الشرط الوحيد الذي يجعل تلك الظواهر ممكنة. والواقع أن المادية تبدو عاجزة عن تفسير أبسط العمليات العقلية تفسيرًا مقنعًا، وعلى الرغم من وضوح الحقيقة القائلة بأنّ الوعي يرتبط بالمخ وبالتغيرات العصبية التي تحدث فيه، فإن أي توحيد بين الاثنين أمر يتنافى مع الفكر واللغة، فالقول بأن الوعي هو ذاته الحركة هو إما استخدام لهذين اللفظين في غير معنيهما المقبولين، وأما قول لا يعني شيئًا على الإطلاق. إن الفيلسوف المادي ليعترف بأن الطريقة التي تسبب الحوادث العصبية حوادث نفسية ما زالت لغزًا غامضًا حتى الآن، لكنه يرى أن العلم لا بد أن يصل إلى كشف هذا اللغز يومًا ما. ولكن ألا يصح أن يقال في مواجهة هذا التفسير الذي يعتمد على التفاؤل: إننا حتى لو سلمنا مع الماديين بأن ظهور الذهن، كان نتيجة لدرجة معقدة من التنظيم العصبي، فإن هذا الذهن أو العقل أصبح بعد ظهوره حقيقة مستقلة في الكون تتميز كيفيًا عن العالم المادي، فمن السذاجة أن يفسر نشاطه في ضوء المقولات المادية البحتة[٩٩].

٢ ـ أن إنكار المادية لحقيقة الألوهية، ورفضهم وجود أي جوهر عقلي مستقلّ في وجوده عن المادة، بناء على أنه زعم ميتافيزيقي سابق على العلم ومتناقض معه، ويشبه تفكير البدائيين الخرافي، وهذا الإنكار هو موقف فلسفي لا موقف علمي، فالعلم وإن اعترف بالمادة، باعتبارها موضوع بحثه، لا يستطيع أن يجزم بنفي الظواهر الأُخرى التي لا يمكن ردها إلى المادة، على أن العلم ليس قاصرًا على العلوم الطبيعية التي يقصدها الماديون حين يذكرون العلم، فهناك العلوم الإنسانية أيضًا، وفيها متسع لتناول الظواهر العقلية والنفسية والروحية، وهل مما يتفق مع العلم بهذا التفسير الضيق أن يخلع الفلاسفة الماديون على المادة، ما يورده المتدينون من صفات الحقيقة الإلهية، فهي أزلية أبدية لا تخلق ولا تفنى، وهي موجودة في كل مكان وحالة في كل شيء؟ أليست هذه المادية مذهبًا من مذاهب

(٩٩) انظر: د. توفيق الطويل: **أسس الفلسفة**: ١٥٧.

التأليه يبدو في صورة مقنعة، ويمكن أن ينسحب عليه القول بأن كل مذهب في التأليه إنما هو وهم وخرافة[١٠٠].

٣ ـ أما الحجة الرامية إلى إثبات مادية العقل بحكم حلول الصور الإدراكية ذات الأبعاد فيه فسخيفة ومتهافتة وتحتوي على مغالطة ظاهرة بالتسوية بين الشيء الواقعي وصورته الذهنية، ونسبة كل صفات الشيء إلى صورته العقلية، ولكن هذا الخلط يعود فيما يبدو إلى ما يفهمه الفيلسوف المادي من كلمة «المادة»، فهي عنده فكرة عامة أو مبدأ يسري في الكائنات جميعًا، وهي في الوقت نفسه حقيقة واقعة متعينة، فالمادي يتكلم عن الذرات مثلاً كأنها أمور يمكن إدراكها بالحس، ويعتبر أن المادة هي جوهر كل القوى التي تؤثر في حواسنا، ولكن المعتدلين من المفكرين الذين لهم قدم راسخة في العلوم الطبيعية يعتبرون فكرة المادة مصورة بهذه الصورة، فكرة مفيدة حقًا، على شريطة ألا تتخذ المبدأ الحقيقي لتفسير الأشياء، وعلى هذا لا تكون الذرات سوى أسماء، تنحصر قيمتها في أنها تعيننا على تبسيط ما ندركه إدراكًا عامًا من العلاقات بين الظواهر الطبيعية، أما الفكرة الصحيحة عن المادة وأجزائها، فلا يمكن تصورها بصورة ما، ومعنى هذا أن المذهب المادي يخلط دائمًا بين المادة التي يتصورها مركبة من أجزاء مادية، وبين المعنى المعقول أو المجرد الذي يدركه من الذرات[١٠١].

٤ ـ كذلك أثبتت الأبحاث العلمية تهافت النظرية المادية فنجد الفيزيائي هايزنبيرغ يصرح بأن الفيزياء الذرية المعاصرة قد نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر[١٠٢]، فلقد أحدث القرن العشرون فتوحات علمية باهرة، فالاكتشافات العلمية الجديدة أطاحت بفيزياء نيوتن. . ففي المقام الأول هدم أينشتاين ركنين أساسيين من

---

(١٠٠) السابق: ١٥٩.

(١٠١) انظر: أزفلد كولبه: المدخل: ١٧٣ ـ ١٧٤، وانظر كذلك:
Richard J. Bernstein: «The Challange of Scientific Materialism» in *Materialism and the Mind Body Problem»* pp. 220-222.

(١٠٢) انظر: روبرت. م. أغروس: **العلم في منظوره الجديد**: ١٦.

أركان النظام المادي القديم، فنظرية النسبية الخاصة قادت علم الفيزياء إلى التخلي إلى الأبد عن فكرتي المكان المطلق والزمان المطلق، ذلك أن أينشتاين أثبت أن علاقات الزمان والمكان وقوانين الحركة، لا يمكن تعريفها إلا بوصفها الموقف الشخصي للمراقب وظروفه المادية، وبفضل النسبية الخاصة أضحي المراقب فجأة جزءًا أساسيًا من عالم الفيزياء، ولم يعد في مقدور الباحث العلمي أن يعتبر نفسه متفرجًا حياديًا كما في نظام نيوتن. ثم حدثت ثورة مشابهة في فيزياء الجسيمات إذ أثبت الباحثون أن الذرة تتكون من نواة متناهية في الصغر، يحيط بها حشد من الالكترونات وقد حاول العلماء تفسير ذلك بالاستناد إلى فيزياء نيوتن ولكنهم لم يفلحوا، مما أدى إلى التخلي كليًا عن نظام نيوتن على المستوى الذري، وإلى التعجيل بتطوير ميكانيكا الكم، وبمجيئها تضاعفت أهمية دور المراقب في النظرية الفيزيائية، وقد ترتب على ذلك بالنسبة لدور العقل أن تم توسيع نطاق النظرية الفيزيائية ليشمل الظواهر الميكروسكوبية، وعاد مفهوم الوعي مرة أخرى إلى المقدمة، إذ لم يعد ممكنًا صياغة قوانين ميكانيكا الكم دون الرجوع إلى الوعي. ولما كانت المادة لا تفهم إلا بالعقل، فإن العقل هو إحدى حقائق الوجود المطلقة وفي الجملة، فإن نظرية النسبية وميكانيكا الكم تمثلان خروجًا مشتركًا بينهما على تفسير نيوتن بإدخالهما العقل في المعادلة، فلقد حلت الفيزياء في القرن العشرين تدريجيًا محل المذهب المادي بتأكيدها أن الفكر يقوم بدور جوهري في الكون، فالنظرة العلمية الجديدة لا تتضمن المادة والقوانين الطبيعية فحسب بل تتضمن المادة والقوانين الطبيعية والعقل(١٠٣).

كذلك فقد أوضح القانون الثاني للديناميكا الحرارية، والذي يسمي بقانون الطاقة المتاحة أو ضابط التغير بطلان أن يكون الكون أزليًا، إذ لو كان أزليًا لكان من اللازم أن يفقد طاقته منذ زمن بعيد، فالحرارة تنقل دائمًا من وجود حراري إلى عدم حراري والعكس غير ممكن، فإن ضابط

---

(١٠٣) السابق: ١٩ ـ ٢٣.

التغير هو التناسب بين الطاقة المتاحة والطاقة غير المتاحة، وانطلاقًا من الحقيقة القائلة، بأن العمليات الكيميائية والطبيعية جارية وأن الحياة قائمة، يثبت لدينا أن الكون ليس بأزلي، إذ لو كان أزليًا لفقد طاقته منذ زمنٍ بعيد طبقًا لهذا القانون(١٠٤).

استخدم شميل النظرية المادية ـ كما استخدمت لدى بعض الفلاسفة الغربيين(١٠٥) ـ أداة لتعضيد اتجاهه المادي ـ الذي سبق أن أوضحنا تهافته ـ والحقيقة أن النظريات البيولوجية المعاصرة تعرضت للداروينية بنقد بالغ، إذ أثبتت الأبحاث التركيبة الحديثة في كتابات عدد من العلماء الذين قاموا بفحص الداروينية عن تهافت هذه النظرية، وعلى سبيل المثال يعتبر الانتخاب الطبيعي مجرد قانون لا معنى له والأمر كذلك في الصراع من أجل البقاء، ولقد أوضح كارل بوبر أحد الفلاسفة المعاصرين الذين اهتموا بدرس الداروينية أن النظرية ليست نظرية علمية، بل بالأحرى هي مجموعة افتراضات يمكن أن نظنها حقيقة، ولكن عند التطبيق لا يظهر ـ لنا ـ أنها كذلك(١٠٦). وفي البيئة العربية الإسلامية تعرضت هذه النظرية للنقد والتفنيد(١٠٧). كما سيأتي فيما بعد.

وإذا كانت الداروينية أداة للإلحاد، فإنها تنتقل لدى شميل ـ كما انتقلت لدى العلماء التطوريين الغربيين(١٠٨) ـ إلى دراسة الظواهر الاجتماعية، ويعكس موقف شميل من أصل الدين وتطوره موقفًا إلحاديًا متطرفًا، ويظهر أن الخطأ الأساسي لدى هؤلاء يكمن في أنهم لا يدرسون الدين من وجه صحيح، ولهذا يبدو لهم الدين شيئًا غريبًا. إن الخطأ الذي

---

(١٠٤) انظر: وحيد الدين خان: **الإسلام يتحدى**: ٥٠.

(١٠٥) See: William Mcdougall: *Modern Materialism* p. 9, lang: *The History of Materialism:* Vol. 2, pp. 26-80.

(١٠٦) انظر: ص٧٦٠ من هذا البحث.

(١٠٧) انظر: حسين الجسر: **الرسالة الحميدية**: ١٥٨ وما بعدها.

(١٠٨) Theodosius Dobzhansky: «Cultural Dierction» in *«Cultural and The Dierction of Humen Evolution»* pp. 93-98.

وانظر كذلك: فرانكلين ـ ل ـ باومر ـ **الفكر الأوروبي الحديث**: ١١٥ وما بعدها.

يقعون فيه هو أنهم يتناولون الدين على أنه مشكلة موضوعية، فهم يجمعون في سلة واحدة كل ما أطلق عليه اسم الدين من رطب ويابس في أي مرحلة من التاريخ، ثم يتأملون في ضوء هذا المحصول حقيقة الدين. إن موقفهم ينحرف من بدايته، فيبدو لهم الدين من جراء هذا الموقف الفاسد عملاً اجتماعيًا لا كشفًا لحقيقة. إن الدين علم على حقيقة يقبلها المجتمع أو يرفضها أو يقبلها في شكل ناقص، ويبقى الدين في جميع هذه الأحوال حقيقة واحدة في ذاتها، وإنما يختلف في أشكاله المقبولة، ولهذا لا يمكن أن نفهم حقائق الدين بمجرد فهرسة مماثلة لجميع الأشكال الموجودة في المجتمعات باسم الدين[١٠٩].

إن فكرة التدين في جوهرها قد صاحبت الإنسان منذ أول وجوده على ظهر الأرض، فليس هناك دليل واحد على أنها تأخرت عن نشأة الإنسان[١١٠]، ولقد كان مقتضى الوضع السليم، في تعرف ما كانت عليه بداية الأديان فيما قبل التاريخ، أن نسترشد في مقارنتها لا بسير الفنون والصناعات، بل بسير الديانات المعروفة منذ طفولة التاريخ إلى اليوم، ألا وأننا نعرف بالاستقراء أن كل واحدة من هذه الديانات بدأت بعقيدة التوحيد النقية، ثم خالطتها الشوائب والأباطيل على طول العهد، فالأشبه أن تكون هذه سنة التطور في الديانات كلها: أن بدايتها خير من نهايتها[١١١].

وفي الجملة، فإن دراسة الدين من خلال ممارسة العبادات والشعوب الهمجية،، لا يستفاد منها نفي ولا إثبات[١١٢]، وبالتالي فلا يجب الاعتماد على تراث الأمم الوثنية القديمة في دراسة الدين، إذ يقرر علماء الآثار أن الآثار الدينية المتعلقة بالعصر الحجري ما زالت مجهولة[١١٣]، ثم إنه من

(١٠٩) انظر: وحيد الدين خان: **الإسلام يتحدى**: ٣٤.

(١١٠) انظر: د. محمد عبد الله دراز: **الدين**: ٨٤.

(١١١) السابق: ١١٦.

(١١٢) انظر: العقاد: **الله**: ٦.

(١١٣) انظر: د. محمد عبد الله دراز: **الدين**: ١١٣.

الخطأ الاعتماد في دراسة الدين على الشعوب الهمجية التي لا تمثل الإنسان البدائي إلا في صورة منحطة[١١٤].

كذلك فإن الدين لم يكن ناشئًا عن عاطفتي الخوف والقهر، فإننا نجد في عصرنا الحاضر الكثير من الناس يتحولون من دين إلى دين طائعين مختارين، ثم يصير ذلك تقليدًا فيما بعد[١١٥].

وقد تغافل هؤلاء تمامًا عن الوحي، فلم يعتمدوا عليه في دراسة الدين، في الوقت الذي يعتبر فيه الوحي مصدرًا أساسيًا، يشكل صورة دقيقة وشاملة لتاريخ البشرية الديني، على اعتبار أن أخباره يقينية لا احتمال فيها للخطأ[١١٦].

إن الظاهرة الدينية أصيلة في النفس البشرية، وهي تعود في مجملها إلى قانوني السببية والغائية. وهذان القانونان متى فهما على كمالهما انتهيا إلى أسمى العقائد الدينية: عقيدتي التوحيد والخلود، وأن عقائد الشرك والوثنية إنما هي وليدة ضرب من الغفلة أو الكسل العقلي يقف بها في بعض الطريق. فقانون السببية يقرر أن شيئًا من الممكنات لا يمكن أن يحدث بنفسه من غير شيء؛ لأنه لا يحمل في طبيعته السبب الكافي لوجوده، فلا بد له في وجوده من سبب خارجي، وهذا السبب الخارجي إن لم يكن موجودًا بنفسه احتاج إلى غيره. فلا مفر من الانتهاء إلى سببٍ ضروري الوجود يكون هو سبب الأسباب. أما قانون الغائية فمن موجبه أن كل نظام مركب متناسق، لا يمكن أن يحدث من غير قصد، وأن كل قصد لا بد أن يهدف إلى غاية. وأن هذه الغاية إذا لم تحقق إلا مطلبًا جزئيًا إضافيًا، تشوفت النفس من ورائها إلى غاية أُخرى، حتى تنتهي إلى غاية كلية ثابتة هي غاية الغايات. ولا بد من وجود سبب أول يكون السبب الحقيقي الذي ليس قبله شيء، والغاية الحقيقية التي ليس بعدها شيء[١١٧].

---

(١١٤) انظر: د. محمود قاسم: مقدمته لترجمة **مبادئ علم الاجتماع الديني**: ٦.

(١١٥) السابق: ٤.

(١١٦) انظر: محمد أمزيان: **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**: ٣٠٨.

(١١٧) انظر: د. محمد عبد الله دراز: **الدين**: ١٠٩ ـ ١١١.

وعلى أية حال، فإن المشكلات التطورية أخذت تتراجع بشدة وتتوارى من التفكير الاجتماعي والأنثربولوجي المعاصر، وإن نظرية التقدم الاجتماعي عن طريق الانتخاب الطبيعي لم تعد تؤخذ بعين الاعتبار(١١٨).

### ١ ـ د ـ الدعوة الاشتراكية لدى شميل

على أن هناك جانبًا آخر من الأفكار التي عرض لها شميل، يتعلق بدعوته إلى تبني الاشتراكية مذهبًا اجتماعيًا لمصر والعالم العربي، تتحقق من خلاله العدالة الاجتماعية لكل أفراد المجتمع، «ولم تكن المشكلة بالنسبة لشميل مشكلة ملكية أدوات الإنتاج، وهل تكون ملكية خاصة أو عامة، ففي مصر في ذلك الوقت لم تكن هناك صناعة جديرة بالذكر، تسمح بأن تحتل هذه المشكلة مكان الأولوية، ولكنه اهتم أساسًا بموضوع الحدود التي يسمح للدولة فيها بالتصرف، وعندما سمي نفسه اشتراكيًا، فقد كان يقصد حقيقة أن الحكومة يجب أن تتدخل إيجابيًا في المشاكل الاجتماعية لتحقيق الرفاهية للشعب، وتقسيم المنفعة بين العمل ورأس المال، فلا بد أن تعمل الحكومة على توفير العمل لكل شخص، وأن تكون الأجور مناسبة وعادلة، وضرورة تحسين الصحة العامة(١١٩).

وفي عام ١٣٢٦هـ/١٩٠٨م وقبل قيام الثورة البولشفية بنحو عقد من السنين، وضع شبلي شميل برنامجًا لحزب اشتراكي يتضمن جانبين: أحدهما، سلبي تقويضي. والثاني، إيجابي بنائي. ولكلا الجانبين مضامين ثقافية وفكرية بجانب المضمون السياسي والاقتصادي.

فمن الناحية السلبية اقترح شميل أمورًا منها:

١ ـ أن تجمع كل الكتب السقيمة التي يضيع أولها في آخرها والتي

---

(١١٨) انظر: د. أحمد أبو زيد: «التطورية الاجتماعية» في «عالم الفكر» م ٣/ عدد ١٢٥/٤.

(١١٩) د. علي الدين هلال: «شبلي شميل» في («المصور» عدد ١٠/ ١٢/ ١٩٦٥): ٣٢.

يضيع الإنسان عمره فيها وتقرأ ولا تفهم، وتشحن هذه الكتب في بالون إلى القطب الشمالي.

٢ ـ وأن تلغى مدرسة الحقوق، وتمزق كتب القوانين، وكتب الاقتصاد السياسي وسائر العلوم الكلامية.

٣ ـ وأن يوقف تنفيذ برنامج الجامعة، حتى لا تزيد معاهد العلم النظرية واحدًا، فتزيد البلوى.

٤ ـ وأن تلغي المحاكم المختلطة؛ لأن شرها مركب من أساسها ومن نظامها.

٥ ـ وأن تلغى المحاكم كافة على صورتها الحاضرة.

٦ ـ وأن تلغى شركة احتكار المياه، وسائر الشركات العمومية التي تمس المنافع العمومية.

٧ ـ وأن تلغى الجرائد السياسية التخريفية وأن يناقش أصحابها الحساب على كل كلمة تغرير وتضليل، مثل قولهم: مسلم وقبطي[١٢٠].

ومن الناحية الإيجابية اقترح شميل ـ في الوقت الذي كانت فيه مصر تقيم جامعتها الأهلية:

١ ـ إنشاء معهد علمي كبير، يعلم فيه علم نشوء الأرض، والأجرام السماوية، وعلم الأحداث الجوية والأقاليم واختلافها وتأثيرها على الإنسان والعمران.

٢ ـ وأن يقام على أنقاض مدرسة الحقوق مدرسة للكيمياء والطبيعيات، والميكانيكا والرياضيات، وعلم الأفلاك.

٣ ـ وأن تنشأ الجامعة لتعليم التاريخ الطبيعي، والاجتماع الطبيعي، والاقتصاد الطبيعي، وتطبيق ذلك على الإنسان، والطب وسائر العلوم الحيوية.

---

(١٢٠) انظر: فلسفة النشوء والارتقاء: ٢/ ١٨٧ ـ ١٨٨.

٤ ـ وأن تنشأ هيئة قضائية على غاية البساطة في كل مدينة وكل بلدة، على نسبة عدد سكانها.

٥ ـ وأن يتولى المجتمع نفسه توزيع المنافع العمومية مثل الماء مجانًا على عموم الناس.

٦ ـ وأن تنشأ كتاتيب في كل مدينة، وكل حي، وكل قرية على نسبة عدد السكان، يعلم فيها الأطفال مبادئ العلوم الطبيعية البسيطة، يفهمون منها طبائع الماء والهواء والجماد والنبات والحيوان، ويوضع لهم شبه تعليم طبيعي، يعلمون منه حقيقة الإنسان ومركزه في الكون.

٧ ـ وأن تنشأ جرائد تعلم الناس كيف يكونوا نظيفين في أجسامهم وملابسهم وعقولهم[١٢١].

وهي أفكار بدائية عن الاشتراكية، لكنها سوف تتطور فيما بعد لتصل إلى نتيجتها المتوقعة لها، عند أرباب التيار الليبرالي في مطلع العشرينات، وتأخذ صورة ماركسية لدى المجموعة التي أسست الحزب الاشتراكي المصري في سنة ١٣٤٠هـ/ ١٩٢١م، وضم كلًا من محمد عبد الله عنان، ومحمود حسن العرابي، وسلامة موسى[١٢٢]. ولا يخفى قصده من ترويج كتب معينة، والترويج للاجتماع الطبيعي، والاقتصاد الطبيعي، كما لا تخفى سذاجة مقترحاته، بإلغاء كلية الحقوق ومعاهد الدراسات الكلامية، فليس هناك علم خالص دون توجه فكري لحل المشكلات الاجتماعية، ومن ذلك فكر شميل نفسه.

## ٢ ـ فرح أنطون

### ٢ ـ أ ـ الدعوة العلمانية لديه

سار فرح أنطون (١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م ـ ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م) في نفس

---

(١٢١) السابق: ٢/ ١٨٨ ـ ١٨٩.

(١٢٢) See: Majid Khadduri: *Political Trends:* p. 100.

الدرب الذي سار فيه من قبل شبلي شميل، متأثرًا بالفكر الفرنسي المعادي للدين، الذي عبر عنه رينان وغيره، ورأى مثله في العلم الأساس الأوحد في بناء المجتمع، على اعتبار أن الدين بدائي بطبيعته، وعاجز عن مسايرة التطور الإنساني، وكان ينشر آراءه تلك في مجلته «الجامعة»، متخذًا من ابن رشد مثالاً للفيلسوف العلمي المادي جريًا على النظرة الفرنسية أيضًا إلى هذا المفكر العربي المسلم، وفيها قدم شرحه لآراء ابن رشد، كقوله عنه: «فلسفة صاحب الترجمة عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم. والكون في رأيه. . . إنما صنع بقوة مبادئ قديمة مستقلة محكومة بعضها ببعض، وكلها مرتبطة ارتباطًا مبهمًا بقوة عليا، ومن هذه المبادئ، شيء يستولي على العالم، ويضع فيه العقل، فهو عقل الإنسانية، وهذا الشيء الذي يسميه عقلاً أيضًا، هو عقل ثابت لا يتغير، أي إنه لا يتقدم ولا يتأخر، ولا يزيد ولا ينقص، والناس يشتركون فيه، ويستمدون منه بكميات متباينة، على أن من كان منهم أكثر استمدادًا كان أقرب إلى الكمال والسعادة»[١٢٣]. وربما كان دافع اختياره لابن رشد يكمن ـ كما يرى أحد الباحثين العرب ـ في رغبة أنطون من خلال وجهة نظره المادية في زحزحة الدين والميتافيزيقيا عن واقع حياة الإنسان وحركته[١٢٤].

لقد نشط فرح أنطون إلى الدعوة المبكرة إلى العلمانية حيث يرى الدين ذا طابع شخصي، ومن هنا دعا إلى أمرين متلازمين: «الأول، فصل ما هو جوهري عما هو عرضي في جميع الأديان؛ فالجوهري هو مجموعة المبادئ والعرضي هو مجموعة الشرائع العامة والخاصة. والثاني، فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية»[١٢٥]. كما حدث في الغرب تمامًا، فإن أوروبا لم تنهض إلا بالفصل بين هاتين السلطتين، وعلينا أن نفعل كما فعلت، ويمثل الغرب لدى فرح أنطون كما هو الحال لدى غيره من بعض المثقفين المسيحيين ـ المحتوى الثقافي والحضاري للتقدم والمستقبل الذي يجب

---

(١٢٣) ابن رشد وفلسفته: ٦١.

(١٢٤) See: Hisham Sharabi: *Arab Intellectuals:* p. 74.

(١٢٥) د. خليل أحمد: مستقبل الفلسفة العربية: ٣٥٤.

أن يتجه إليه العرب، إنه أرض العقلانية والعلمية التي يجب أن ترسو عندها سفنهم، وليس ثمة طريق لذلك غير قطع الصلة التي تربطهم بالشرق وتاريخه، والاتجاه بكل قوة إلى الغرب.

العلمانية حيث لا مانع أن يبقي الدين بشرط أن يكون منعزلاً عن أنشطة الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية هي الطريق الوحيد للنهضة، وتاريخ أوروبا ـ وهو المثال الذي يجب أن يتبع ـ خير شاهد على ذلك، «إنه لا مدنيّة حقيقية، ولا تساهل حقيقي، ولا عدل، ولا مساواة، ولا أمن، ولا ألفة، ولا حرية، ولا علم، ولا فلسفة، ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية، ولا سلامة للدول ولا عز ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»[(١٢٦)].

إن هناك أسبابًا متعددة لدى دعاة العقلانية والحرية الليبرالية، تدعو إلى إبعاد الدين عن ممارسة نشاطه ودوره الاجتماعي والسياسي، ويرون أن عليه أن ينحصر في ركن واحد، هو ركن العبادات والطقوس التي يتطلبها كل نظام ديني، وليس لديهم أية تفرقة في هذا بين: اليهودية، والمسيحية، والإسلام، بعد أن يفرغ الإسلام تمامًا، أو يعطل ـ بتعبير أصح ـ عن مضمونه السياسي، ويصرف النظر عن بعض أحكامه، التي لا تتحقق إلا من خلال الدولة، ومن هذه الدواعي التي تدعو إلى فصل الدين عن الدولة لدى هؤلاء المفكرين الليبراليين:

١ ـ إطلاق حرية الفكر الإنساني، وبتعبير فرح أنطون نفسه: «إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية»[(١٢٧)]. إن غرض الحكومات الأصلي هو حفظ حرية الإنسان وما يتبعها من ماله ودمه، فالحكومة تحفظ الأمن بين الناس، أي تحفظ حرية كل شخص ضمن دائرة الدستور، وهذا الدستور لا يجيز أن يؤخذ من حرية الشخص شيء إلا بمقدار ما يجب أخذه لمصلحة الجمهور، فالشخص فيما عدا هذه الحال حر

(١٢٦) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته: ١٥٠.

(١٢٧) السابق: ١٤٤.

مطلق تحت قبة السماء. وفي الجملة، فأن أوروبا لم تتقدم إلا بعد فصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية»[١٢٨].

٢ ـ الرغبة في المساواة بين أبناء الأُمّة مساواة مطلقة، بقطع النظر عن معتقداتهم ومذاهبهم، ليكونوا أُمّة واحدة يشعر أعضاؤها بعضهم بألم بعض شعورًا حقيقيًا، كما أنه ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيويّة، لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا، ومن يلزمها بتدبير الدنيا فإنه ينتهي إلى الفشل، كذلك فإن الجمع بين السلطة الدينية والسلطة المدنية يؤدي إلى ضعف الأمّة واستمرار الضعف فيها إلى ما شاء الله. أضف إلى ذلك أن عدم الفصل بين السلطتين يؤدي إلى استحالة الوحدة الوطنية وهذا أمر من أهم الأمور، وهو أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الإسلام والمسيحية[١٢٩].

**٢ ـ ب ـ الدعوة الاشتراكية**

أما موقفه من الاشتراكية، فقد ذهب أنطون ـ كرفيقه شبلي شميل ـ إلى لون غامض من الاشتراكية دعاه «إنسانية الدين» ورأى إحلالها محل الدين نفسه، ولكنه فشل في أن يطور وجهة نظره الاشتراكية، واتجه بصفة أساسية إلى الفلسفة والأدب أكثر من اتجاهه إلى الاشتراكية والنظم الاقتصادية والاجتماعية، وتحددت الاشتراكية لديه بأنها نظام علماني يحل محل الدين[١٣٠].

وخلاصة القول أن فرح أنطون دعا ـ كما دعا من قبله شبلي شميل ـ إلى تبني وجهة علمانية، وفصل الدين عن الدولة بدعوى حرية الفكر، وبدعوى أن الدين يدبر أمور الآخرة ولا يدبر أمور الدنيا، وأن الوحدة الوطنية لا تتحقق إلا بفصل ما هو ديني عما هو دنيوي، وذلك بأن يستقر الدين في الوعي الفردي فحسب، ولكن لا يمتد ليشمل الدولة

---

(١٢٨) السابق: ١٤٤ ـ ١٤٥.

(١٢٩) السابق: ١٤٥ ـ ١٤٦.

(١٣٠) See: Majid Khadduri: Political Trends pp. 91-92.

ومؤسساتها، الأمر الذي يفضي إلى التعصب الديني بالضرورة، وهي نفس الحجج الذي سنجدها بعد ذلك مع بعض الاختلاف لدى سائر دعاة التيار الليبرالي في مصر.

وربما لعب الانتماء الطائفي «لفرح أنطون» دورًا أساسيًا في تحديد موقفه من علاقة الدين بالدولة، وكذلك موقفه من الغرب الذي رأى فيه - كما رأى غيره من بعض رجال النخبة المسيحية المثقفة - المثال الذي يجب أن تسير عليه البلاد الإسلامية، وذلك راجع إلى صلة النخبة المسيحية اللبنانية بالغرب، وبصفة خاصة فرنسا والثقافة الفرنسية. أقول: لعل هذا يفسر لنا كيف اتجهت النخبة المسيحية إلى تبني الفكر الوافد الغربي، والدعوة إلى العلمانية والدولة القومية على النمط الأوروبي، ففي الوقت الذي كان الغرب يمثل في نظر اتجاهي: التجديد الديني والإحياء الإسلامي القوة الباغية للاحتلال العسكري والسياسي والاستلاب الثقافي والفكري، كان الغرب يمثل لدى هذه النخبة المسيحية المثقفة المثال الحضاري ونموذج النهضة المنشود، وهو مثال يجب على الدولة العربية أن تحتذيه كوسيلة أساسية لتحقيق النهضة، فالنهضة لا تتحقق لديهم إلا من خلال عزل الدين - وهو في حالتنا الدين الإسلامي - عن سائر أوجه النشاط الاجتماعي والسياسي بدعوى العقلانية، والعلمية، وحرية الفكر.

وهذه الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة تتناقض أساسًا مع التعاليم الإسلامية المصرح بها في القرآن الكريم نفسه، ومعناها تعطيل النص الديني وإهماله، ففي الشريعة الإسلامية نظام داخلي للحكم يوجبه قوله - تعالى - ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩]. ونظام للقضاء يشير إليه قوله - تعالى - ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُواْ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]. ونظام الدفاع والجندية يشير إليه قوله - تعالى - ﴿ٱنفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٤١] ونظام اقتصادي استقلالي للثروة أساسه قوله - تعالى - ﴿وَلَا تُؤْتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا﴾ [النساء: ٥]

ونظام للثقافة والتعليم يوجبه قوله - تعالى - ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ﴾ [العلق: ١]، فالإسلام لا يمكن أن يقوم على وجهه الصحيح في ظل دولة غير إسلامية لا يهمها أن يقام، ولا يضرها أن ينتقص منه، ولا يمنعها شيء من تعطيله أو الانحراف به، وإنما يقوم الإسلام على وجهه الصحيح في ظل دولة تقوم على مبادئ الإسلام، وتتقيد بحدوده. وأكثر ما جاء في الإسلام لا يدخل تنفيذه في اختصاص الأفراد، وإنما هو من اختصاص الحكومات، وهذا وحده يقطع بأن الحكم من طبيعة الإسلام ومقتضياته، وأن الإسلام دين ودولة[١٣١].

ومن مقاصد الإسلام الأساسية أن تكون لأهله دولة، ليس لمخالف عليها من سبيل، ويقصد الإسلام من تأسيس الدولة الإسلامية أمرين: ١ - إجراء أحكامه العادلة ونظمه الكافلة بسعادة الحياة؛ إذ لا يقوم عليها بحق إلا من آمن بحكمتها، وأُشرِب قلبه الغيرة على تنفيذها. ٢ - والاحتفاظ بكرامة أوليائه وإعزاز جانبهم، حتى لا يعيشوا تحت سلطة مخالف يدوس حقوقهم، ويرفع أبناء قومه أو ملته عليهم درجات[١٣٢].

والدين في الإسلام ضروري للدولة، والدولة ضرورة من ضرورات الدين، فلا يقام الدين بغير الدولة، ولا تصلح الدولة بغير الدين[١٣٣]، والعلاقة بين الدين والدولة في الإسلام هي علاقة تمايز، وليست علاقة انفصال وانفصام[١٣٤]، ولقد كانت رئاسة الرسول ﷺ دينية وسياسية، وكلاهما من عند الله، ولا بعد بين السياسة والدين إلا في نظر قوم لا يكادون يفقهون حديثًا[١٣٥]. ومن هنا فإن الدعوة العلمانية تؤدي إلى رفض النص الديني وحصر دوره في إطار طقوس العبادات التي تمارس بصورة

---

(١٣١) انظر: عبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**: ٦٠.

خالد محمد خالد: **الدولة في الإسلام**: ٤٠.

(١٣٢) انظر: محمد الخضر حسين: نقد كتاب **الإسلام وأصول الحكم**: ١٤٦.

(١٣٣) انظر: عبد القادر عوده: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**: ٦٣.

(١٣٤) انظر: محمد عمارة: **معركة الإسلام وأصول الحكم**: ١٥٤.

(١٣٥) انظر: محمد الخضر حسين: نقد كتاب **الإسلام وأصول الحكم**: ١٦٨.

فردية، أما في مجالات الحياة الأُخرى، فلا حاجة لمعطيات النص الديني، إذ إن ذلك في نظر أصحاب هذه الدعوة العلمانية يتعارض مع العقلاينة والعلم، كما يتعارض مع قيمة الإنسانية. إن الدعاوى التي قدمها فرح أنطون قد تنطبق على المسيحية، وتاريخ المسيحية وكتابها المقدس يشيران إلى هذه الحقيقة(١٣٦). أما الإسلام فلا ضرورة ولا محل فيه للعلمانيّة؛ لأنه منهاج شامل للحياة، يضم بين دفتيه مصالح الدنيا والآخرة، وتتصل فيه الدنيا بالآخرة اتصالاً وثيقًا، وشريعته كما تنظم الأمور الآخروية، تنظم كذلك الأمور الدينوية، وهذه المبادئ الإسلامية لا بد من دولة تقوم عليها وترعى تنفيذها، فالإسلام قرر تحريم كثير من الأفعال، واعتبر إتيانها جريمة يعاقب عليها، وفرض لهذه الجرائم عقوبات، ومن هذه الجرائم القتل العمد وعقوبته القصاص، قال ـ تعالى ـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البقرة: ١٧٨]، والسرقة وعقوبتها قطع اليد، قال ـ تعالى ـ ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، والقذف وعقوبته الجلد، وقد أوجب ذلك قوله ـ تعالى ـ ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ ثَمَٰنِينَ جَلۡدَةً﴾ [النور: ٤]. ولا جدال في أن تحريم هذه الأفعال واعتبارها جرائم، وفرض العقوبات عليها، إنما هو من مسائل الحكم، ومن أخص ما تقوم به الدولة. كما أنه دين لا يتعارض مع العقل أو العلم، بل يوجه العقل والعلم إلى منفعة البشرية، وحصر الإسلام في المسجد أو العبادة يكاد يكون في حقيقة الأمر قضاء على الإسلام.

أما حق الأقلية المسيحية ـ واليهودية كذلك ـ في ظل النظام الإسلامي فمرعي ومحفوظ، ولا تقبل الشريعة الانتقاص من حقوق الأقليات، والمخاوف التي يروج لها البعض في هذا الصدد، ولم تغفلها الشريعة ووضعت الضمانات لإزالتها، لا ينبغي أن تعطل المشروع الحضاري للأغلبية، أو تحملهم على إغفال ما يعتقدونه دينًا واجب النفاذ، ولم تملك المسيحية في مصر، على امتداد تاريخها الطويل نظام حكم كالذي

---

(١٣٦) انظر: ٦٤٩ من هذا البحث.

نجده في شريعة الإسلام، وليس ثمة غضاضة - إذن - في أن تحترم الأقليات، وتندمج في المجتمع المسلم، وتلتزم بنظامه، وهو مجتمع يكفل لها حقوقها كاملة على قدم المساواة، ما دامت هذه الأقليات تشارك في المشروع الحضاري للأُمّة بأسرها.

## ٣ - سلامة موسى

### ٣ - أ - الدعوة إلى التغريب

المثال الثالث الذي سنعرضه هنا نموذجًا لدعاة الفكر العلماني التغريبي هو سلامة موسى الذي كان واحدًا من المصريين الذين اتجهوا بقوة إلى المناداة بنزعة علمانية «راديكالية» أيضًا، وشارك كسابقيه في الدعوة إلى الاشتراكية والعمل بها، إذ رأى ضرورة التحرر من كل قيود التراث العربي والإسلامي في كافة جوانب الحياة: في الثقافة والسياسة والأخلاق، وصرح بضرورة الاتجاه إلى الحضارة الغربيّة والأخذ بها في كل جوانبها، وربما كان الانتماء الطائفي لسلامة موسى واحدًا من العوامل التي أثرت في فكره الليبرالي، وعلى أية حال فإن الاتجاه إلى الغرب وتبني نزعته العلمانية يشكلان في فكره بعض الوسائل التي تساعد على تحقيق مجتمع مصري متقدم، يكفل إزاحة كل الفوارق والعوائق الاجتماعية الناجمة عن الفوارق الدينية وغيرها، إن بلورة الهوية الواحدة للمجتمع وتحقيق النهضة الحقيقية له لا يمكن أن يتحقق في نظره إلا بالقضاء على هذه الفوارق، والاتجاه إلى الغرب، والأخذ بكل جوانب الحضارة الغربية.

لكن الأمر لا يقتصر على الانتماء الطائفي، فهناك التكوين الفكري الخاص الذي تسنى له، إذ خضع سلامة موسى في فكره لمؤثرات متعددة، فمن العرب المسيحيين تأثر بوجه خاص بالفكر المادي الذي كان يدعو إليه في مصر يعقوب صروف، وشبلي شميل، وفارس نمر، كما تأثر بأفكار أحمد لطفي السيد في السياسة الوطنية التي تحمل الطابع العلماني[١٣٧]، كما

---

(١٣٧) انظر: سلامة موسى: «ذكريات أول وجداني الذهني» في «الكاتب المصري» م ٤/ ج ١/ ٢٣٤، ٢٢٨، ٢٢٩.

تأثر بمجلات «المقتطف»، و«الهلال» و«الجامعة»[١٣٨] وتأثر كذلك بكتابات قاسم أمين[١٣٩]، وبالنظرية التطورية[١٤٠]، وفي لندن تأثر بأفكار الجمعيّة الفابية الاشتراكية[١٤١]، وجماعة العقليين[١٤٢]، وكتابات سبنسر وديكارت وبيكون[١٤٣].

سعى سلامة موسى إلى تحقيق نموذج نهضوي غربي، وكان يقرر دومًا أن المعاصرة الحقة للشعوب الإسلامية تقتضي الالتزام بمبادئ وقيم الحضارة الغربية والرفض التام لكل ما هو شرقي، دينيًا وسياسيًا واجتماعيًا، ويعلن سلامة موسى دون مواربة: «هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سرًا وجهرة، فأنا كافر بالشرق مؤمن بالغرب، وفي كل ما أكتب أحاول أن أغرس في ذهن القارئ تلك النزعات التي اتسمت بها أوروبا في العصر الحديث، وأن أجعل قرائي يولون وجوههم نحو الغرب، ويتنصلون من الشرق؛ لأني أعتقد ألاّ رجاء لنا بالنجاح في العالم، بل لا رجاء لنا بأن نعيش عيشة، إذا لم تكن سعيدة فلا أقل من أن تكون غير شقية، إلا إذا تنصلنا مما اكتسبناه من العادات الشرقية، في نظام العائلة، ونظام الحكومة، والنظر إلى المرأة، والنظر إلى الأدب، حتى في

---

(١٣٨) انظر: سلامة موسى: «كفاحي الثقافي» في **«الكاتب المصري»** م ٤/ جـ ١٦/ ٦٤٧.

(١٣٩) انظر: سلامة موسى: «تعلمت من هؤلاء» في **«الأخبار عدد ٨/ ٩/ ١٩٥٦»**: ٦.

(١٤٠) انظر: سلامة موسى: «كفاحي الثقافي» في **«الكاتب المصري»** م ٤/ جـ ١٦/ ٦٤٧ ـ ٦٤٨.

(١٤١) انظر: سلامة موسى: ذكريات أول وجداني الذهني في **«الكاتب المصري»** م ١/ جـ ٢/ ٢٠٤.

(١٤٢) انظر: السابق: ٤٠٣.

(١٤٣) انظر: سلامة موسى «تعلمت من هؤلاء» في **«الأخبار عدد ٨/ ٩/ ١٩٥٦»**: وقارن:

Ibrahim A. Ibrahim: Salam Musa in «*The Middle Eastern Studies*» Vol., 15 No. 3 pp. 397-348 Georges C. Anawati: *Tendances et Courants de L'Islam Arab Contemporain:* Vol. 1, p. 91.

النظر للصناعات والمعايش»[١٤٤]، ويضيف: «ها نحن نرى أنفسنا في تقاسيم الوجه نشبه الأوروبيين أكثر مما نشبه الصينيين أو اليابانيين، وفي ثقافتنا نسير مع أوروبا دون آسيا، وفي لغتنا أكثر من ألف كلمة أغريقية ورومانية، وفي حضارتنا لا نرى أي اختلاف بيننا وبين أوروبا إلا من حيث الدرجة فقط، أما النوع فكلتاهما واحدة[١٤٥]، «وإذا كنا نحب السير مع أوروبا لا لأننا والأوروبيين من دم واحد وأصل واحد فقط، بل لأن ثقافتنا تتصل بثقافتهم من عهد مدرسة الأسكندرية ومجمع أثينا»[١٤٦].

ويرفض «سلامة موسى» أن يكون المصريون شرقيين، فإطلاق اسم الشرق على مصر خطأ فاحش، وقد أطلق ذلك على مصر عندما كانت تابعة للدولة الرومانية الشرقية عندما انفصلت عن الدولة الرومانية الغربية[١٤٧] وإن كان الدم الشرقي قد جلبه العرب على المصريين[١٤٨]، ويرى أن رسالة الكاتب الحقيقية في مصر أن يوجّه القُرّاء نحو الغرب ونحو الحضارة العصرية الأوروبية، «رسالة الكاتب المصري في وقتنا هذا أن يرشد وأن يكافح. فأما الإرشاد فهو من حيث توجيه القارئ العربي الذي انقطعت جذوره في الشرق ولما تصل إلى الغرب، وعلينا نحن الأدباء أن نوجه أولئك الذين لا يزالون شرقيين وأولئك المترددين بين الشرق والغرب، علينا أن نوجههم جميعًا نحو الغرب، أي نحو الحضارة العصرية، بأن ننقل إليهم الأوزان والقيم البشرية، كما هي في أوروبا»[١٤٩].

إن الرابطة الشرقية في نظر سلامة موسى سخافة[١٥٠]، والرابطة

---

(١٤٤) **اليوم والغد**: ٩.
(١٤٥) السابق: ٢٤٩.
(١٤٦) السابق: ٢٤٣.
(١٤٧) السابق: ٢٣١ ـ ٢٣٢.
(١٤٨) السابق: ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
(١٤٩) سلامة موسى: «رسالة الكاتب المصري» في (**المقتطف**، م ١١٩/ ج ١): ٨ ـ ٩.
(١٥٠) انظر: سلامة موسى: **اليوم والغد**: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

الدينية وقاحة ـ كما يعبر هو ـ وفي الجامعة الإسلامية يتأخر المصريون عن الزمن الحاضر بنحو ألف سنة، وليس للمصريين أي ولاء للعرب، وإدمان الدرس للثقافة العربية مضيعة للشباب وبعثرة لقواهم(١٥١).

إن الرابطة الحقيقية التي تكفل لمصر تحقيق النهضة هي الاتجاه إلى أوروبا، والاتجاه إلى الغرب بكل قوة ورفض كل ما هو شرقي، يقول سلامة موسى: «الرابطة الحقيقية التي تثبت على قاعدة وترسخ ولا تنتزع هي رابطة الحضارة والثقافة هي رابطتنا بأوروبا، التي عنها أخذنا حضارتنا الراهنة، ومنها تثقفنا ثقافتنا الجديدة. أجل يجب أن نرتبط بأوروبا، وأن يكون رباطنا قويًا، نتزوج من أبنائها وبناتها، ونأخذ عنها كل ما يجِدُّ فيها من اختراعات أو اكتشافات، وننظر للحياة نظرها، نتطور معها في تطورها الصناعي، ثم في تطورها الاشتراكي والاجتماعي، ونجعل أدبنا يجري على وفق أدبها بعيدًا عن منهج العرب، ونجعل فلسفتنا وفق فلسفتها، ونؤلف عائلاتنا على غرار عائلاتها، ونسير مع عمالنا على طرق الإصلاح والبر التي سارت عليها، ونرسل أولادنا ليتعلموا علومها، ويتخلقوا بأخلاقها، فالرابطة الغربية هي الرابطة الطبيعية لنا، لأننا في حاجة إلى أن نزيد ثقافتنا وحضارتنا، وهما لن تزيدا من ارتباطنا بالشرق، بل من ارتباطنا بالغرب»(١٥٢).

إن أغراض دراسة الأدب عند سلامة تتلخص في أننا لا بد أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوروبا، فالأدب لديه يجب أن يعمل على كف ممارسة العادات التي اكتسبتها الأمّة من آسيا، ووجوب ممارسة الأمّة عادات أوروبا، إنه يريد حرية المرأة، كما يفهمها الرجل الأوروبي، يريد أن يرى المصرية قاضية، وطبيبة، وطيارة، ومعلمة، ومدبرة، ووزيرة، لا كما يراها الآن. ويريد من التعليم أن يكون تعليمًا علمانيًا أوروبيًا، لا سلطان للدين عليه، ولا دخول له فيه، وأن يتولى تعليم اللغة رجال متمدينون، يفهمون

---

(١٥١) السابق: ٢٣٦ ـ ٢٤٠.

(١٥٢) السابق: ٢٤١.

نظرية التطور، ولا يعتقدون أن اللغة العربية أوسع اللغات. كذلك فإن الحكومة يجب أن تكون ديمقراطية برلمانية، كما هي في أوروبا والعائلة المصرية يجب أن تكون مثل العائلة الأوروبية، والأدب يجب أن يكون أدبًا أوروبيًا، والثقافة ثقافة أوروبية، وأهم من هذا كله، هو السير على النهج العلماني الأوروبي، بإطلاق المدارس والحكومات من القيود الدينية(١٥٣).

### ٣ ـ ب ـ موقفه من التعاليم الدينية

إن مدلول النهضة عند «سلامة موسى» لا يتحقق إلا في إطار رفض التعاليم الدينية، وتحرير البشرية من قصر الذهن على خدمة ما وراء الطبيعة: «إن النهضة لم تعنِ في الماضي، وهي لا تعني الآن شيئًا سوى البشرية، أي إن البشر والإنسان يجب أن يشتغل ويعتمد على نفسه في هذا العالم، ويعمل لحضارته وسعادته في جرأة وفهم، إذ ليس له في هذا الكون كله ما يعتمد عليه سوى عقله، وليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكن أن يطمع في تحقيق سعادته فيه، وإن الانحطاط لم يعنِ في القرون الوسطى، وهو لا يعني الآن في الشرق أو الغرب سوى قصر الذهن البشري على خدمة ما وراء الطبيعة، ونشدان السعادة والهناءة في غير هذه الأرض، والاقتصار من الفنون والعلوم على خدمة الآراء بل العقائد الدينية»(١٥٤) «إنها تعني تحرير الشخصية البشرية من التقاليد والغيبيات، وإنها إقبال على العلم التجريبي، وإنها فصل الدين عن الدولة، وإنها دعوة الإنسان كي يأخذ مصيره في يده، ويتسلط على القدر بدلاً من أن يخضع للقدر، وإنها انتزاع الخير من الطبيعة وإخضاعها، وليس الانتظار كي تسدي إليه الطبيعة فضلها وبرها»(١٥٥).

إن رفض الماضي أمر ضروري لدى «سلامة موسى» لتحقيق النهضة، بل النهضة لا تتحقق إلا في إطار رفض التراث الذي قدمته العصور

---

(١٥٣) السابق: ٧ ـ ١٢.

(١٥٤) سلامة موسى: **ما هي النهضة**: ٢١.

(١٥٥) سلامة موسى: **مقالات ممنوعة**: ١٨٢.

الوسطى جملة وتفصيلاً، ذلك التراث الذي ينحصر في سيادة العقائد على المعارف، والتليد على الطريف، والاكتفاء بالثقافة الدينية دون الثقافة المدنية[١٥٦]. وفي الجملة، فإن النهضة تدعونا إلى الأخذ بالثقافة الأوروبية، وما يترتب عليها من نتائج ظهرت نتيجة الجرأة على الدين، ورفض الإيمان الأعمى به، مثل الجرأة على سائر المسائل الاجتماعية والتفكير فيها على نحو استقلالي ليس للتقاليد سلطان عليه، مثل أمور الزواج، والطلاق، والامتلاك، وأصل العالم دون عمل حساب للسلطة الإلهية. كذلك يرى سلامة موسى ضرورة الأخذ بالنزعة الاشتراكية؛ ذلك أن كل الدلائل تشير إلى أن العالم يتجه نحو نظام اشتراكي[١٥٧].

كذلك، دعا «سلامة موسى» إلى حرية المرأة، وهاجم الحجاب بشدة، ويرجع ذلك إلى تأثره بحركة «سيلفيا بانخورست» وجهودها في سبيل تحرير المرأة الإنكليزية، وتأثره بالحركة الفابية، فالمرأة المصرية لا بد أن تكون كالمرأة الإنكليزية[١٥٨]، يقول سلامة موسى: «لقد مضى على المرأة المصرية أكثر من ألف عام، وهي محبوسة في المنازل، لا تسعى لمعاش، ولا تسير في الشارع إلا محروسة كما يسير القاصر، ومن البلاهة البالغة أن نظن أن هذه الحياة لم تؤثر في ذهنها وجسمها وأعصابها، فإن الحيوانات التي تعيش في المغاور تفقد قوة النظر للاستغناء عنه، والإنسان الذي يمضي عليه ألف عام، لا بد أن كفاياته تنقص، لأن العضو الذي لا يستعمل ينقرض»[١٥٩].

ومن منظور الدعوة إلى سيادة العقلانية التي ترادف لدى «سلامة موسى» رفض الدين والعقائد الدينية، يتجه سلامة موسى إلى مهاجمة الحجاب، إذ يقول: «نزل الحجاب بالمرأة من مستوى الإنسان إلى حضيض

---

(١٥٦) انظر: سلامة موسى: **ما هي النهضة**: ١٠٤ ـ ١٠٥.

(١٥٧) انظر: سلامة موسى: **اليوم والغد**: ١٢ ـ ١٣.

(١٥٨) See: Ibrahim A. Ibrahim: *Salama Musa* p. 351.

(١٥٩) **اليوم والغد**: ٣٠.

الحيوان»[١٦٠]، «إننا الآن بواسطة هذا الحجاب نعيش في العالم وكأننا في محجر بمثابة المجذومين لا يمسهم أحد، نتجنب الناس والناس يتجنبوننا، فالعالم المتمدين يجري مع نسائه على قواعد الحرية والمساواة إلا نحن فإننا نحبسهن، فنعطل فيهن كفاياتهن، ونقف أمام الأوروبيين موقف المتوحشين»[١٦١]، و«للحجاب أثر آخر، وهو أنه يحمي المرأة البلهاء من أن يكشف نقصها أمام خطيبها، فتتزوج وتنسل نسلاً له جميعًا نصف بلاهتها، في حين أنه لو كان هناك سفور لما أتيح لمثلها الزواج... فإذا كان مستوانا الذهني أحط مما هو عند غيرنا من الأمم، فإن ذلك يغري أكثره إلى حجاب المرأة»[١٦٢].

وبالإضافة إلى رفض كل توجيه ديني، يتجه «سلامة موسى» إلى الهجوم على اللغة العربية الفصحى أيضًا، وهو ينقم على اللغة الفصحى شيئين: أولهما، صعوبة تعلمها. وثانيهما، عجزها عن تأدية أغراضنا الأدبية، ولا تخدم اللغة العربية الفصحى الأدب المصري، ولا تنهض به، وهي تبخر الوطنية المصرية وتجعلها شائعة في القومية العربية، فالمتعمق في اللغة الفصحى يشرب روح العرب، ويعجب بأبطال بغداد القدماء، بدلاً من أن يشرب الروح المصرية، ويدرس تاريخ مصر، فنظره متجه نحو الشرق، وليس من مصلحة الأمة المصرية أن ينزع شبابها نحو الشرق، وهو يخلص من ذلك كله إلى ضرورة اتخاذ اللغة المصرية العامية وسيلة للتعبير والكتابة بدلاً من اللغة الفصحى[١٦٣].

وكما فعل كل من شبلي شميل وفرح أنطون نجد سلامة موسى يعتبر أن الدعوة إلى سيادة العقلانية، هي دعوة موجهة في الأصل إلى رفض الدين كأساس للنهضة، وأن العلم نفسه أداة لنقض العقائد الدينية الغيبية ومحاربتها، ورفض الشرق والاتجاه إلى الغرب وحضارته، كل ذلك ليس إلا

---

(١٦٠) السابق.

(١٦١) السابق: ٣١١.

(١٦٢) السابق.

(١٦٣) السابق: ١٢٤ ـ ١٢٧.

أدوات للهجوم على العقيدة الدينية؛ لأن الدين يعرقل الرقي والتقدم، يقول سلامة موسى: «الأديان الراهنة تتدخل في أمور العالم، وتعرقل سير الرقي، لأن الرقي يقتضي التغيير، ولا تغيير بدون بدعة جديدة، ولكن الأديان نظرًا للصفة المقدسة التي تتصف بها تقف جامدة لا تقبل تغييرًا، فتعمل بذلك لجمود الأُمّة، والأديان تتفاوت في دخولها في شؤون الناس. وربما كانت المسيحية أقلها من هذا الوجه، وقد يعزي بعض الرقي في الأوروبيين إلى ذلك، لأنها لا تتدخل إلا في الأخلاق، وليس لها شريعة خاصة بالمعاملات، فالأوروبي حرّ في تطوره من هذه الناحية»(١٦٤). إن الناس يجب أن يكونوا أحرارًا، وذلك لا يتحقق إلا برفض كل قيد يمكن أن يعطل هذه الحرية ـ مثل الدين ـ في تبديل قوانين الحكم والزواج والطلاق والتربية والامتلاك، وسائر ما يؤثر على حياة الفرد أو السلالة، وذلك لكي نجعل هذه الأشياء تجاري الحياة في تغيرها أو على الأقل في تتابعها(١٦٥).

### ٣ ـ ج ـ النظرية الداروينية لديه

تمثل الداروينية لدى «سلامة موسى»، كما مثلت في بعض الدوائر العلمية في الغرب وفي نظر المسيحيين الشوام المهاجرين إلى مصر، أداة للهجوم على الأديان ورفضها، فدعا بحماس شديد إلى الأخذ بالنظرية التطورية كنظرية علمية شاملة، ويرد ذلك الحماس إلى أشواقه الروحية. يقول سلامة موسى: «إني أؤمن بنظرية التطور، وربما كان أكبر ما يدفعني إلى الإيمان بها، أنها ليست من الحقائق العلمية فقط، بل إنها نظرية الرجاء والتواضع، ومعنى ذلك أني أؤمن بها للغريزة الدينية التي في نفسي، ففي نفسي عطش إلى الأبدية، ولست ارتاح إلى أن يكون هذا الراهن على ما في جسمه وعقله من خلل ونقص خالدًا، ولا إلى أن أرضنا مركز للكون وإنما ارتاح إلى الرجاء كأن الإنسان في المستقبل سيكون ضخم الرأس، جميل

---

(١٦٤) السابق: ٢٥ ـ ٢٦.

(١٦٥) السابق: ١٣٩.

الجسم، فيلسوفًا بطبعه لا ينظر إلينا نحن آباءه إلا كما ننظر نحن إلى الحيوان، فهذا النظر يملؤني رجاء، ويحثني على الصلاح والتقوى»[١٦٦].
وهي باعتبارها حقيقة علمية من وجهة نظر سلامة موسى، فإنه ـ كذلك ـ يمكن النظر إليها باعتبارها مذهبًا دينيًا ومبدأ أخلاقيًا[١٦٧]، فمن خلال كتاب «داروين» «أصل الأنواع» عرفنا أمرين: أولهما، معارف تكاد تكون حقائق عن أصل الأنواع في الحيوان والنبات، وأنها جميعًا ترجع إلى أصل واحد أو أصول قليلة. وثانيهما، منهج دراسة، هو أن الاستقرار لا يعرف في الطبيعة، وأن الإنسان والحيوان والنبات في تغير مستمر[١٦٨].

ومن خلال النظرية التطورية التي اعتمدها «سلامة موسى» باعتبارها مبدأ علميًا واجتماعيًا وأخلاقيًا ودينيًا يفسر ظهور الدين فهو لا يكاد يصرح بمصدر إلهي للدين، بل الدين عنده من صنع الإنسان، تطور مع تطور أشكال البشرية. «فالدين نشأ وتطور، ولم يبلغ التوحيد الراهن عند المسلمين والنصارى واليهود إلا بعد أن مر في أدوار عديدة، وتخلص من زوائد بنيت عليه من الجهالات القديمة... فمن ذلك يتضح أن لكل بيئة دينها، يتكيف وفق الوسط الذي ينشأ فيه»[١٦٩]، ويعلل ظهور التوحيد لدى الساميين، بأن هذه الأمم كانت متمدينة مغرقة في الفنون لها فيها وفي الدين من تقاليد مأثورة محفوظة[١٧٠]، وليس ثمة فرق بين الفيلسوف والنبي[١٧١]؛ «لأن الفلسفة هي الدين، والرجل العصري الذي يدرس الفلسفات والأديان بروح المتعلم، يجد بينها اختلاطا يشبه الاندغام، وذلك لأن قضية الدين هي نفسها هي قضية الفلسفة، وهي كيف نفكر التفكير السليم، ونعيش العيشة الطيبة. ومقاييس الدين هي في النهاية مقاييس

---

(١٦٦) السابق: ١٤١.
(١٦٧) انظر: سلامة موسى: «دارون» في «الكاتب المصري»: م ٧/ جـ ٢٥»/ ٧٧.
(١٦٨) السابق: ٧٦.
(١٦٩) سلامة موسى: مختارات: ٥٩.
(١٧٠) السابق: ٦٠.
(١٧١) See: Ibrahim A. Ibrahim: *Salama Musa* P. 347.

الفلسفة[١٧٢] وهناك تطابق بين الدين والتطور، وليس من الضروري أن نؤمن بالغيبيات؛ لأن المعرفة العلمية تكتسب نزعة دينية[١٧٣]. ومن هنا فإن الدين لدى سلامة موسى لا يقتصر على الكتب المقدسة، بل يمتد إلى الدراسات البيولوجية والتاريخية والانثروبولوجية. يقول سلامة موسى: «إن ديانتي أو بالأحرى ضميري الديني إلى جنب البوذية والإسلام والمسيحية والهندوكية، تعود في كثير من النور الذي اهتدى به إلى السيكولوجية والانثروبولوجية والتاريخ، فإن هذه العلوم قد أفدت منها مغزى المأساة البشرية، مأساة ماضينا وحاضرنا وآمالنا في المستقبل، ولذلك كانت ديانتي موضوعية منطقية، لا ذاتية عقيدية فقط»[١٧٤]، وهو يدعو إلى دين أو معتقد إنساني عام يصفه قائلاً: «جميع الكتب المقدسة سواء عندي، ولكن أضيف إليها عشرات من المؤلفات الأخرى في الفلسفة والأدب، ولذلك أقول إن بعض ديانتي يرجع أيضًا إلى جمهورية أفلاطون، وإلى الإنسان والسوبرمان لبرناردشو وإلى مؤلفات جان جاك روسو... فقد زودني هؤلاء جميعًا بهورمونات دينية»[١٧٥]. وفي الجملة، فإن معنى الدين لا بد أن يتسع، ويدخل فيه الأدباء والفلاسفة فإن هؤلاء قد أحسّوا التطور في المجتمع، فدعوا إلى تطور الفضائل والقيم، ولما رأوا أن القيم الدينية هي قيم آخروية تدعو إلى صلاح الفرد بالصوم والصلاة والتسليم بالعقائد ونشدانه الخلاص الفردي، عمدوا إلى إيجاد قيم أُخرى دنيوية اجتماعية، غايتها تكوين المجتمع الصالح، وترقية البشر في عصر جديد غير العصور القديمة التي نشأت فيها الأديان[١٧٦].

إن الديانة الجديدة التي بشّر بها «سلامة موسى»، من خلال التفكير المادي الداروني الذي اعتنقه وعمل على الترويج له، هي ديانة الحب أو

---

(١٧٢) سلامة موسى: «فلسفة للحياة» في «الكاتب المصري» م ٦/ جـ ٢٢/ ٢٧٦.

(١٧٣) السابق: م ٦/ جـ ٢٢/ ٢٧٨.

(١٧٤) السابق: م ٦/ جـ ٢٢/ ٢٧٨.

(١٧٥) السابق: م ٦/ جـ ٢٢/ ٢٨١.

(١٧٦) انظر: سلامة موسى: **مختارات**: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

المحبة، وهي ديانة ترفض الغيبيات رفضًا علميًا ومنطقيًا واجتماعيًا؛ لأنها غيبيات جبرية، ليس فيها حرية المادية، فالتفكير المادي حر متطور، أما التفكير الغيبي فمقيد جامد، وهي ديانة تعتمد على التوحيد الطبيعي بين المادة والقوة، والعقل والجسم، والله والكون، إنها أشبه بوحدة وجود مادية[177].

وعلى أية حال فقد اتجه «سلامة موسى» كغيره من المسيحيين الراديكاليين في مصر، إلى أن النهضة لا تتحقق إلا من خلال الاتجاه إلى الغرب كمثال حقيقي للنهضة في كل شيء، ففي الوقت الذي كان يمثل الغرب قوة استعمارية محتلة، وقوة سياسية غاشمة باغية في نظر مواطنيه من اتباع تيار التجديد الإسلامي، كان الغرب بالنسبة لسلامة موسى يمثل فكر التنوير وقمة الحضارة، ومثال التقدم والازدهار الذي يجب على المصريين أن يتجهوا إليه؛ ليس لأنه أمر ضروري للنهضة فحسب، ولكن لأنه ضرورة طبيعية كذلك، فمصر جزء من أوروبا لا من الشرق، ومن خلال ذلك يتجه سلامة موسى إلى رفض كل ما هو شرقي، فاللغة العربية الفصحى يجب القضاء عليها وإحلال اللغة العامية محلها، والأدب العربي لا بد من رفضه، والتراث العربي والبلاغة العربية التقليدية لا بد من القضاء عليهما، والرابطة الدينية لا قيمة لها، ذلك أن العقلانية والعلمية ترفضان القيم الدينية، ولا بد من إحلال العلم المادي محل الدين، والفصل بين الدين والدولة، والدعوة إلى حرية المرأة... كل أولئك أمور ضرورية لإحداث النهضة المرجوة على النمط الوحيد للنهوض وهو النمط الغربي.

ويؤكد «سلامة موسى» أن إحلال العلم محل الدين ورفض الغيبيات الدينية أمران لا بد منهما، ومن هنا كانت الداروينية هي أداته للهجوم على العقائد الدينية، وطبقًا للتطورية فليس ثمة مصدر مقدس للدين، إنه كما ذهب شبلي شميل والغربيون قبله: دوركايم، وهيكل، وأوغست كونت، وفيورباخ صنعة إنسانية، تطورت مع تطور كافة أشكال الحياة الإنسانية.

---

(177) السابق: 281 ـ 284.

هنا نجد المفردات الغربية لتطور موقف الغرب من الدين حاضرة لدى سلامة موسى وهو أمر سوف يظهر، وإن كان بصورة أقلّ حدة لدى الليبراليين المسلمين، ولكن الذي نلاحظه هنا أن دفة الاتجاه الليبرالي انتقلت من يد المسيحيين الشوام إلى يد المسيحيين المصريين، ليتلقاها بعد قليل الليبراليون المسلمون الذين سوف ينادون بهذه الآراء، ولكن بصورة أقل حدة.

إن الذي يثير الاهتمام لدى «سلامة موسى» هذا الانقياد الكامل والاستسلام العجيب للقيم الغربية، وهذا الغياب المطلق لكل روح نقدية بإزاء هذه القيم، لقد اشتعلت كتاباته ذكاء ونقدًا للمدنية العربية الإسلامية، بينما تقلص هذا الذكاء تقلصًا كاملاً وغابت هذه الروح النقدية تمامًا بإزاء المدنية الغربية.

إن ظاهرة عدم التوازن في هذا الفكر التغريبي يمكن تفسيرها بأمرين: فهي إما أن تكون نتيجة لهزيمة نفسية ثقافية ولدتها الأزمة السياسية، وإما أن تجربة هؤلاء المثقفين كانت كاملة من وجه، ناقصة من الوجه الآخر؛ فهي كاملة من حيث إنهم قد عانوا معاناة كافية حالة الانحطاط في مجتمعاتهم، فكان من الطبيعي تمامًا أن ينفروا منها؛ وهي ناقصة من حيث إن هؤلاء المثقفين قد اتصلوا بالغرب لفترة قصيرة، وفي حدود ضيقة لا تكفي لتعريفهم بهذه المدنية تعريفًا كاملاً، ولا شك أن سلامة موسى قد افتقر إلى قوة في النفس، ونفاذ الرؤية، وبُعد النظر، كما افتقد الحس النقدي الفاحص الذي يكون على درجة عالية من النظر. إن هذا الاتجاه إلى الغرب على نحو تام يؤدي - فيما يمكن أن يؤدي إليه - إلى التبعية الحضارية المطلقة وإلى تعطيل الإبداع الأصيل تعطيلاً كاملاً، إذ يسير المجتمع بحسب طرائق الغير سيرًا مطلقًا، فهناك فرق شاسع بين من يأخذ من غيره ويستعين بطرائق هذا الغير، في تطوير ما لديه وتكييفه بظروفه الخاصة، وبين من يأخذ عن الغير ليركن إلى ما يأخذه فيعطل قواه المواتية ونشاطه الكمين، وشتان ما بين من يأخذ سلاح الغرب ليقهره به وبين من يأخذ عنه ويتخذه له إمامًا.

لقد أدرك «منصور فهمي» ـ في مرحلته الثانية ـ تلك السقطة التي وقع فيها دعاة التغريب، ومال إلى أن القول بأن «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا» كلمة حق إذا أريد تقرير أن لكل أُمّة مشخصات تغاير بها الأمم الأخرى، وأن لكل طائفة من الأمم أسلوبًا من الحضارة والثقافة تتميز به عن الأمم الأُخرى، رغم كل عوامل المحاكاة والاحتذاء، وأن للشرقي طابعه وللغربي طابعه. إن من الخطأ الواضح عندما يطالبون الشرقيين بانتحال مدنيّة الغربيين، ألاّ يُقدِّر عوامل الجنس والمحيط الجغرافي والحياة الاقتصادية ومجموعة التاريخ وأثر العقائد وغير ذلك من العوامل التي تكون نفسيات الشعوب، فتتغير بتغير تكوين الثقافات، وتكوين الحضارات وتقديرها، وقبول صنوفها. للمحيط حكمه القاهر في العمل على تفاوت الطبائع في الشعوب واختلاف الأمزجة في أهلها... فإذا ما أضفنا إلى ذلك أثر الجنس والعناصر الأُخرى مع التقليد والتراث الأدبي والعبقريات الخاصة، لكان من حقنا أن نجزم بأن الحضارة التي قدرها الغرب لنفسه واصطنعها لجسمه، وأصلحها لقومه، لا تصلح لأن تكون لباسًا وفاقًا لأهل الشرق وأممه[١٧٨]. إن مصر يجب عليها أن تقتبس أصول المدنية الغربية ـ الغرب الحضاري ـ وتشربها تشربًا، لا أن تلبسها ثوبًا معارًا حتى تكون عاملاً من عوامل التقدّم الإنساني، ولكن يجب أن يبقى لمصر شخصيتها فلا تفنى فناء في مدنية مهما كانت عامة وإنسانية، فإن لها جوانب ليست بإنسانية ولا عامة وجوهر شخصيتها يرجع إلى اللغة والدين.

لقد تميز فكر «سلامة موسى» بالانتقائية والانفعال والسطحية، إذ لم يتبلور فكره في محور فكري موحد، وتجاذبته تيارات فكرية مختلفة جمعت بين مذاهب فلسفية متعددة ونظريات وآراء علمية مختلفة، بالإضافة إلى اشتغاله بموضوعات ذات طبيعة أدبية خالصة، ومن خلال هذه الانتقائية لم يدرك سلامة موسى أن الغرب تركيب تاريخي وجداني، إنه غالبًا ما يختزله

---

(١٧٨) انظر: موقف الشرق من حضارة الغرب **«في الهلال»** م ٤٠/ جـ ١/ ٥٦ ـ ٥٧.

في سياق بلورته لأفكاره، ويطالب باستبعاد منجزاته بصورة آلية، مما يسقطه في التبعية، حيث تختفي من أفكاره المحاورة والنقد ليحل محلها دفاع مطلق عن الغرب وهجوم شرس على الشرق على طول الخط. هذه السمة تفسد فكر سلامة موسى، وتبعد عنه كل تماسك ممكن، وقد نتج عن ذلك ظاهرة السطحية الفكرية، حيث لا يمكن أن نعثر لديه على عناصر نظرية عميقة ومتكاملة، بل هو أبيض وأسود أو غرب ولا غرب، كذلك فإن من النقائص البارزة في الخطاب التغريبي لسلامة موسى عدم إدراكه لأهمية الماضي والحاضر بالنسبة لمسألة التخلف، وبالنسبة للرؤية الملائمة لتجاوز هذا التخلف، ذلك أن ألحاح سلامة موسى على ضرورة الاستيعاب الكامل لكل ما هو غربي ورفض كل ما هو شرقي هذا الإلحاح لا يعبر عن وعي حقيقي بالظرف التاريخي المصاحب لتبلور هذا الفكر، إنه يعكس فحسب ضيقه بأحوال التأخر الثقافي السائدة في عصره، ذلك الضيق الذي يدفعه إلى التمادي في التبشير الثقافي المتغرب، وإن أدى ذلك إلى صياغة موقف فكري هامشي ومعزول، وانتقائي، وسطحي، وبالتالي فهو لا يصلح للتطبيق في مصر.

إن مجرد النقلة والتجرد تمامًا عن الجذور الدينية لا يمكن أن يحقق النهضة التي يريدها سلامة موسى وأتباعه، فهناك أزمة في القطع والوصل مع التراث ومع الغرب، ولم يدرك سلامة موسى أن القطيعة مع التراث والوصل مع الغرب على نحو تام لا يمكن أن يحقق النهضة، إذ إنّ هذه النهضة قد فقدت قاعدتها المحلية محتواها الاجتماعي والثقافي الذي يمكن أن تزدهر فيه.

أما عن موقفه من الداروينية، فقد سبق أن أوضحنا أن علوم البيولوجيا المعاصرة، قد رفضت النظرية الداروينية، على اعتبار أنها ليست نظرية علمية كما سبق أن أوضحنا بطلان الأفكار المادية المتعلقة بها[١٧٩].

(١٧٩) انظر: ص ٥٧٢ من هذا البحث.

### ٣ ـ د ـ الدعوة العلمانية لديه

ليس هناك علاقة في تعاليم «سلامة موسى» بين الدين والسياسة، ذلك لأن الدين يفصل بين الحلال والحرام، وليس هذا موضوع السياسة للدولة العصرية، لأن موضوعها هو الصواب والخطأ، وهما يقرران الحق في المناقشة والرأي الحر، أما الحلال والحرام فيعلوان على المناقشة والرأي الحر»[١٨٠]. والفصل بين الدين والدولة يؤدي إلى عدم اضطهاد الدولة للمفكرين الأحرار، أما إذا صارت الدولة والدين جسمًا واحدًا، أمكن لرجال الدين أن يضطهدوا من يشاءون وأن يقيدوا الفكر كما يشاءون[١٨١]. إن الدين «ليس في الحقيقة سوى استقرار الفرد على علاقة ما بينه وبين الكون؛ أصله وغايته وما فيه من ناس وحيوان، فدعامة الدين يجب أن تكون قوة داخلية نابعة من الذهن، نؤمن بها إيماننا بالحقائق العلمية المجربة، وليس يجوز أن تكون سلطة خارجية تأمرنا بالإيمان فنؤمن، فإذا لم نؤمن عوقبنا بالجلد أو الحبس أو القتل»[١٨٢]. وبالتالي «فديانة المستقبل هي ديانة فردية وليست جماعية، بل هي صوفية حرة، لا يتقيد فيها فرد بما يؤمن به فرد آخر أو أُمّة أُخرى»[١٨٣]، الدين بذلك التعريف علاقة بين الإنسان والكون، وهي علاقة فردية لا تخضع لسلطة خارجية وبالتالي فلا صلة له بالنظم الاجتماعية والثقافية والسياسية، وهذا الربط بين الدين والسياسة، هو السبب الأساسي للاضطهاد، يقول سلامة موسى: «في معظم حوادث الاضطهاد الديني نجد أن رجل الدين يتعلل بالدين وغايته في الحقيقة السياسة، ولولا المصلحة السياسية أيضًا، لبقي الدين منعزلاً وحده في جامع أو صومعة»[١٨٤].

ومن هذا المنظور يتجه «سلامة موسى» إلى مهاجمة الخلافة الإسلامية،

---

(١٨٠) سلامة موسى: **الثورات**: ١٠٩.
(١٨١) سلامة موسى: **حرية الفكر**: ٢٦.
(١٨٢) السابق: ١٥.
(١٨٣) سلامة موسى: **اليوم والغد**: ٢٤٠.
(١٨٤) سلامة موسى: **حرية الفكر**: ٧٢.

فالحكومة العربية كانت في أرقى وأحسن أوقاتها حكومة استبدادية، ولا عبرة بما يقال من أن الإسلام يأمر بالشورى فإن عمر بن الخطاب لم يكن يستشير أحدًا فيما يراه خيرًا لرعيته، دع عنك أنه ليس في الشورى معنى الإلزام، وجميع خطب الخلفاء تثبت أنهم كانوا ينظرون إلى أنفسهم نظرًا بابويًا، بل البابا نفسه إذا قيس إليهم في بعض الأشياء يعد دستوريًا»[١٨٥].
والإسلام من وجهة نظر سلامة موسى ليس فيه سوى كاهن واحد، وهو حاكم ديني ومدني معًا، وأن الخوارج الذين خرجوا على علي بن طالب إنما فعلوا ذلك، لأنه في نظرهم لم يستبد الاستبداد اللائق بالخلافة، إذ إن الخلافة منصب ديني يستمد سلطته من الله ويشترط الاستبداد بالرأي[١٨٦].
ويتساءل سلامة موسى عن سبب الاستبداد في الخلافة، فيراه من جهة يعود إلى طبيعة العربي البدوي الذي يؤثر الحكم المطلق وبيئته تساعده على ذلك، لأنه في رحلته أو مقامه في وسط الصحراء كالمسافر على السفينة ينظر إلى الربان نظرة الجندي للقائد، فهو يحتاج إلى قائد مستبد يرى الرأي وينفذه في التو والساعة. ومن جهة أخرى فهناك أمم مسلمة بعدت عن الروح العربية ولكن بقي فيها استبداد الخلافة[١٨٧] فليس هناك اختلاف بين الخلافة والبابوية. يقول سلامة موسى: «الخليفة والبابا كلاهما شأن في تاريخ حرية الفكر، الأول في الشرق والثاني في الغرب وكلاهما قد اعتمد على سلطة إلٰهيّة ليس للبشر سلطان عليها... والخليفة هو مصدر السلطات الدينية والمدنية لجميع الأمم الإسلامية، وهو من حيث الانتخاب يشبه البابا فكلاهما ينتخب والبيعة هي الشكل الذي عرفه المسلمون لتقرير الانتخاب ويقابلها عند البابا القرعة، فالبابا كان ـ ولا زال ـ ينتخبه الكرادلة، أي كبار الكهنة بالقرعة»[١٨٨].

وفي الجملة، فليس هناك علاقة بين الدين والسياسة في تعاليم

---

(١٨٥) سلامة موسى: **اليوم والغد**: ٢٣٧.

(١٨٦) انظر: سلامة موسى: **حرية الفكر**: ٦١ ـ ٦٢.

(١٨٧) السابق: ٦٢.

(١٨٨) السابق: ٦٤.

«سلامة موسى»، ذلك أن الدين ظاهرة فردية تعبر عن العلاقة بين الإنسان والكون وليس ظاهرة جماعية، وبالتالي فإن دخول الدين في علاقة مع أنظمة المجتمع السياسة، يؤدي إلى اضطهاد رجال الدين للمفكرين والعلماء باسم الدين، وهو بريء من ذلك الاضطهاد الذي يقوم به الكهنة. ومن هنا يتجه سلامة موسى إلى مهاجمة منصب الخلافة عاقدًا مقارنة غير موضوعية تعكس الفقر الثقافي الذي يعانيه الخطاب الموسوي، وهو أمر ناقشناه من قبل وسوف نعود إلى مناقشته مرة أُخرى[١٨٩].

### ٣ ـ جـ ـ الدعوة الاشتراكية

وعلى الطريق الذي سار فيه من قبل شبلي شميل وفرح أنطون، سار سلامة موسى أيضًا فنادى بالاتجاه إلى الاشتراكية، ويعتبره أنور عبد الملك أبا الاشتراكيين المصريين المعاصرين، وذلك من خلال كتابه عن «الاشتراكية» الذي ألفه سنة ١٣٣١هـ/ ١٩١٢م، ذلك الكتاب الذي يعد أول مؤلف عربي يكتب عن الاشتراكية[١٩٠]. وقد صرح سلامة موسى بأن ثقافته تعود إلى مصدرين، هما الاشتراكية والتطور، إذ يقول: «الاشتراكية والتطور هذان هما المفتاحان أو البذرتان لثقافتي ويمكن أن أرد كل ما أنزع إليه من تجديد في العمران أو الأدب أو الدين إليهما»[١٩١].

يقول سلامة موسى ـ موضحًا دعوته إلى الاشتراكية ـ: «مما يساعد على رقي الأُمّة أن نجعل ناموس تنازع البقاء يجري بلا إجحاف بين الناس، ولا يكون ذلك إلا إذا استوت أمامهم الفرص المعيشية، بحيث لا يمتاز أحدهما عن الآخر إلا بكفايته الذهنية أو الجسمية، فيجب أن يتساوى الناس في فرصة الإثراء وذلك باصطناع نظام اشتراكي أو شبيه بالاشتراكية حيث لا يوجد واحد غني وآخر فقير، وقد يكون الغني أحط ذهنًا وجسمًا من الفقير، ولكن امتيازه بالمال الموروث يعينه على نسله في الأُمّة، في حين

---

(١٨٩) انظر: ص ٦٤٨ من هذا البحث.

(١٩٠) See: *Contemparary Arab Political Though* p. 162.

(١٩١) مختارات سلامة موسى: ١٧٢.

أن فقد ذلك يمنعه من الزواج، وفرصة التعليم أيضًا يجب أن تتاح للجميع على حد سواء، لأن المتعلم يمتاز على الجاهل في ميدان الحياة»[١٩٢]، وتقتضي الاشتراكية لدى سلامة موسى إلغاء الملكية الفردية التي تؤدي إلى استغلال الغير، بمعنى أنه لا يجوز للفرد أن يمتلك أرضًا أو معملًا أو منجمًا أو أية ثروة تحتاج في استغلالها إلى عمال، وعليه يجوز للفرد أن يمتلك أدوات بيته وملابسه وأمواله طالما لا يستغلها بوساطة عمال، والغرض الأساسي للاشتراكية تحقيق الحرية الاقتصادية، حتى تتساوي الفرص بين الناس في الإثراء، فيلغى مبدأ الإرث، لأن وجوده ينافي هذه الحرية الاقتصادية التي تتطلب أن يولد الناس متساوين، لا يمتاز أحدهم على الآخر بغير مميزاته الطبيعية[١٩٣].

وقد شكل «الحزب الاشتراكي المصري» في سنة ١٣٤٠هـ/ ١٩٢١م بزعامة سلامة موسى، وحسني العرابي، ومحمد عبد الله عنان. وفي الاسكندرية شكل حسني العرابي حزبًا اشتراكيًا أكثر تطرفًا ـ بعد أن انسحب من الحزب الاشتراكي القاهري ـ بالتعاون مع جوزيف روزنتال الجوهري وأنطون مارون المحامي، ولم يكن لهذا الحزب باستثناء قوله بالاشتراكية أية مبادئ واضحة الأهداف، ذلك لأن أعضاءه كانوا يدينون بآراء متباينة في الاشتراكية، فالمتطرفون منهم دعوا إلى الارتباط «بالكومنترن» مما حول الحزب في ١٣٤١هـ/ ١٩٢٢م إلى الحزب الشيوعي المصري، ولما عارض روزنتال ذلك طرد من الحزب، واعتقل حسني العرابي، ثم نفي من مصر، وحرم من الجنسية المصرية، أما أنطون مارون فاعتقل لنشاطه المعادي للحكومة، ثم مات في السجن سنة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م[١٩٤].

ويبدو فكر «سلامة موسى» أكثر تقدمًا من شبلي شميل في ثلاث

---

(١٩٢) اليوم والغد: ٢٩.

(١٩٣) انظر: سلامة موسى: الاشتراكية: ١٩.

(١٩٤) See: Majid Khadduri: *Political Trends* p. 100.

نقاط، أدركها في ذلك الوقت بوضوح:

١ ـ الربط بين الحرب والاستعمار، فالحروف لا تنشأ إلا لأجل المال.

٢ ـ الربط بين الاستعمار والرأسمالية، فهو في الفكر الاشتراكي إحدى نتائج النظام الرأسمالي.

٣ ـ الاشتراكية لا تتحقق إلا في بلد يتمتع بالاستقلال[١٩٥].

إن اشتراكية «سلامة موسى» هي مزيج من الاشتراكية المثالية والماركسية والفابية الإنكليزية، ذلك لأنها تجمع بين مبدأ القضاء على الملكية الخاصة، والمبدأ الذي يقر باختلاف الدخل بين فرد وآخر، فالمبدأ الأخير ينافي العقيدة الماركسية التي لا تشجع الفوارق في الدخل استنادًا إلى المبدأ القائل: من كل حسب عمله إلى كل حسب حاجته. غير أن المبدأ يعبر عن وجهة نظر ماركسية متطرفة، وقد تبنى سلامة موسى أيضًا بعض الأفكار الغابية كالديمقراطية والتغيير السلمي بينما رفض المبدأ الغابي القائل بالملكية الخاصة، وهكذا يصح القول بأن سلامة موسى رغم استقاء آرائه من مختلف ينابيع الفكر الأوروبي، لم ينتسب إلى مذهب معين في الاشتراكية، بل كانت أفكاره مزيجًا من روافد متعددة[١٩٦].

وعلى أية حال، فإن خطاب النهضة لدى «سلامة موسى» يرتكز على أمرين جوهريين: ١ ـ رفض الماضي السلفي تمامًا. ٢ ـ والدعوة إلى الاتجاه إلى الغرب، وتبني خطاب اشتراكي علماني. فلم يتعامل سلامة موسى مع التراث العربي، ولم يتجه إلى قراءته، بل أخذ منه موقف الرفض منذ البداية، إذ إن الارتباط بالماضي لديه هو استمرار لهيمنة الغيبيات على الفكر العربي المعاصر، فلا بد من التضحية به ونبذه. هذا النبذ يقابله أمر

---

(١٩٥) انظر: علي الدين هلال: «شبلي شميل وسلامة موسى» في «المصور عدد ١٠/ ١٣/ ١٩٦٥»: ٣٢.

(١٩٦) See: Majid Khadduri: *Political Trends* pp. 92-93.

آخر، وهو الاتجاه بكل قوة إلى الغرب، وهو في دعوته هذه إلى الغرب يغفل إغفالاً تامًا الواقع العربي المعاصر، فليس هناك محتوى ثقافي أو اجتماعي يمكنه أن يحتوي تلك الحضارة الغربية التي نشأت في ظل ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية خاصة بها، مما أدى إلى تهميش أفكاره وسطحيتها لتناقضها مع التيار العام، تيار التجديد الإسلامي، ولافتقادها المحتوى الثقافي الذي يحرك مشاعر المصريين، ويتجاوب مع طموحاتهم، وقد سبق أن ناقشنا هذه الآراء من قبل، وأوضحنا ما فيها من ضعف وتناقض[197].

وبوجه عام يمكننا أن نلاحظ أن بعض المسيحيين الشوام وبعض من تأثر بهم من الأقباط المصريين، يظهر لديهم الاتجاه إلى الهجوم على الدين، ورفضه كمقوم أساسي من مقومات النهضة الحضارية المنشودة لمصر وللمنطقة العربية، وغالبًا ما يتحللون من ذلك بدعوى أن العلم والعقل يتناقضان مع الدين إلى جانب حجج أخرى كلها تتفق على استبعاد العامل الديني من مشروعي النهضة والوحدة، بل إن النهضة الحضارية في المشروع العلماني المادي المتطرف لدى شبلي شميل لا تتحقق إلا بالقضاء على الدين أو في الأقل إضعافه وهيمنة العلم الحديث[198]، والديانات في نظره تثير الفتن والحروب، وتؤدي إلى اضطهاد الإنسان لأخيه الإنسان[199]، وإذا كان الأمر كذلك، فإن الدين الحقيقي «هو العلم ومزيته على سائر الأديان أنه نظيرها، يعلم الإنسان ما تعلمه الأديان ويفوقها في أنه لا يجوز عليه ما يجوز عليها من تحكم الإنسان بها في الإنسان، ولا تقيده بزمان أو مكان، فالدين الحق هو العلم الصحيح»[200] فعلى الدين ألا يقف معترضًا في سبيل العلم، وألا يشتبك معه في خصام مضر للاثنين، ولا يستطيع الدين أن يثبت فيه»[201].

---

(١٩٧) انظر: ص ٤٦٨ من هذا البحث.

(١٩٨) **فلسفة النشوء والارتقاء**: ١/ ٥١ ـ ٥٢.

(١٩٩) السابق: ١/ ٥٣.

(٢٠٠) السابق: ٢/ ٣٢٠.

(٢٠١) السابق: ١/ ٢٧٠.

يتضح مما سبق أن الأديان كما هي مرفوضة من الوجهة العلمية، فهي كذلك مرفوضة من الوجهة الاجتماعية[٢٠٢]، وبالتالي كان النظر إلى ما وراء الطبيعة إضاعة للوقت فيما لا يجدي نفعًا «ومن تعاطي علم ما فوقه بُلِي بجهل ما تحته»[٢٠٣]، وهو يؤمن إيمانًا قويًا بتطور الدين، وكونه صنعة إنسانية[٢٠٤]، وإذا كان الأمر كذلك فليس لدينا ما يمكن أن نسميه بالشرائع الإلٰهيّة المقدسة[٢٠٥]. إنها أفكار متطرفة قد يبدو التصريح بها حماقة أو غرورًا، ولكنها تأتي في ظل سلطة أجنبية محتلة أوقفت العمل بالشريعة الإسلامية منذ عهد قريب، وما كان لمثل هذه الأفكار أن تنشر وتروج لولا نفوذ هذه السلطة ومصالحها.

والمحصلة النهائية لهذا كله لدى شبلي شميل أصرح ممثل لليبرالية المادية في مصر، من خلال الدعوة إلى العلم المادي الدارويني وتطبيقاته، هي الفصل بين الدين والدولة، بل بين الدين والتنظيم الاجتماعي بوجه عام، فالدين للآخرة والوطن للدنيا[٢٠٦].

إن تبني وجهة نظر علمانية في التنظيم الاجتماعي وبناء النهضة المنشودة لدى شبلي شميل يتحقق بالعديد من الوسائل، أهمها: أن العلم يتناقض مع الدين، ولا حل لهذه المشكلة سوى إقصاء الدين عن مجالات الحياة وجعله لتدبير أمور الآخرة فحسب، أما أمور الدنيا فتترك للعلم يتولى تصريفها، وقد سبق أن ناقشنا هذه الآراء وأوضحنا ما فيها من تهافت ووهن[٢٠٧].

وبنفس الأدوات التي استخدمها شبلي شميل للدعوة إلى العلمانية،

---

(٢٠٢) انظر: **آراء الدكتور شميل**: ١٣ ـ ١٤.
(٢٠٣) د. شبلي شميل: **فلسفة النشوء**: ١/ ٥٥.
(٢٠٤) انظر: د. شبلي شميل: **آراء الدكتور شميل**: ١٠ ـ ١١.
(٢٠٥) انظر: د. شبلي شميل: **فلسفة النشوء**: ٢/ ١١٩.
(٢٠٦) السابق: ١/ ٥٨.
(٢٠٧) انظر: ص ٥٨٢ من هذا البحث.

يتشبث فرح أنطون مستنتجًا مثله ضرورة الفصل بين الدين والدولة، ذلك «أن العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل؛ لأن قواعده مبنية على التجربة والمشاهدة والامتحان. وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب؛ لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها»[٢٠٨]، وهذا يصون كرامة الدين وكرامة العلم أيضًا؛ إذ يجعل لكل واحد منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء، دون أن يكون أحدهما تابعًا للآخر[٢٠٩]، ذلك أن العدو الحقيقي للأديان هو العلم، وتحييد الدين هو الوسيلة الوحيدة لمنع العلم من هدمه[٢١٠].

كذلك، فإن من دواعي الانفصال بين العلم والدين، وبالتالي بين الدين والدولة، أن العلم يدافع عن حق الإنسان المجرد كل الدفاع، والدين لا يفعل ذلك خوفًا على نفسه[٢١١]، والترابط بين الدين والدولة أدى إلى أن يكون التسامح في الإسلام أصعب منه في المسيحية - فيما يرى أنطون - لأن المسيحية قد فصلت بين السلطتين فصلاً بديعًا، مهد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية، وذلك بوساطة الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية. ويخلص فرح أنطون من ذلك كله إلى وجوب تحديد الدين بكونه علاقة شخصية بين الإنسان والكون، أو على حد تعبيره: «علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق»[٢١٢]، وقد سبق أن أوضحنا تهافت هذه الآراء فيما سبق، وأنها آراء تليق بالديانة المسيحية فحسب[٢١٣].

وعلى نفس الدرب، وانطلاقًا من المبادئ السالف بيانها، كما سبق أن أوضحنا، سار سلامة موسى الذي أكد أن ديانة المستقبل ديانة فردية تعبر عن علاقة خاصة بين الإنسان والكون، ولا يخفي تأثره بالمفكرين المسيحيين

---

(٢٠٨) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته: ١٢٣.
(٢٠٩) السابق: ١٢٤.
(٢١٠) السابق: ١٣٧ - ١٣٨.
(٢١١) السابق: ١٢٥ - ١٢٦.
(٢١٢) السابق: ١٤١.
(٢١٣) انظر: ص ٦٤٩ من هذا البحث.

أمثال يعقوب صروف، وشبلي شميل، وفرح أنطون[٢١٤]، بالإضافة إلى تأثره بالفكر الاشتراكي على الطريقة الفابية وفهمه للنظرية التطورية، وكتابات الليبراليين الإنكليز، كما بيناه فيما سبق[٢١٥].

## ٣ ـ الليبراليون الإنسانيون المسلمون

هذه الدعوة الليبرالية التحررية، ما لبث أن حمل رايتها الليبراليون المسلمون بعد فترة ليست بالطويلة، من أولئك الذين وقعوا تحت تأثير تعاليم الإمام محمد عبده من جهة، والتأثير المباشر للفكر الغربي من جهة أخرى، بالإضافة إلى ضغط الهيمنة الإنكليزية على شؤون مصر على تفكيرهم من ناحية ثالثة، ولكن هذه الليبرالية اتخذت لديهم شكلاً سياسيًا[٢١٦]. وعلى أية حال، ففي أعقاب ثورة ١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م وازدهار الدعوة إلى القومية الفرعونية أخذ عدد من المفكرين المسلمين يهاجمون الثقافة العربية والإسلامية، ويدعون إلى تغريب العقل المصري، وتبني نزعة علمانية صريحة، وقد دعا محمود عزمي في ١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م إلى إلغاء تدريس الإسلام بجميع المدارس وحذف ذلك البند المشؤوم في الدستور الذي ينص على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام، حتى يمكن إقامة دولة علمانية[٢١٧]، وسار في هذا الخط إسماعيل مظهر (١٣٠٩هـ/ ١٨٩١م ـ ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م) الذي دعا أول الأمر إلى الوضعية العلمية، ونقد التراث ورفضه، وكذلك تحطيم أنماط الفكر الغيبي[٢١٨]، وتبعهم آخرون من أمثال محمد حسين هيكل، ومنصور فهمي، وعلي عبد الرازق، وطه حسين، وحسين فوزي وغيرهم.

---

(٢١٤) See: Ali E. Hillal *«The Views of Salama Musa»* Islam and the Modern age» Vol. IV, No. 3, pp. 28-29.

(٢١٥) انظر: ص ٥٤٠ من هذا البحث.

(٢١٦) See: John Obert Voll: *Islam* p. 163.

(٢١٧) See: Ibrahim A. Ibrahim: «Ismail Mazhar» in *«The Middle Eastern Studies»* Vol. 9, No. 1, p. 35.

أنور الجندي: **اليقظة الإسلامية**: ١٣٤.

(٢١٨) See: John Obert Voll: *Islam* P. 166.

### ١ ـ إسماعيل مظهر

#### ١ ـ أ ـ الروح الوضعية بدلاً من الروح الغيبية الميتافيزيقية

لقد وقع «إسماعيل مظهر» في دعوته إلى الوضعية العلمية، كما وقع من قبل سلامة موسى، تحت تأثير العلمانيين المسيحيين الشوام، يعقوب صروف، وشبلي شميل، وفرح أنطون، وتحت هذا التأثير أصبحت النظرية التطورية لدى إسماعيل مظهر قمة الفكر العلمي، وقد أوضح ذلك قائلاً: «حينذاك وقعت في يدي نسخة من كتاب الدكتور شميل «فلسفة النشوء والارتقاء» فأحدثت قراءتها في ذهني من الانقلاب ما يعجز قلمي عن التعبير عنه أو وصفه، فدلفت بقدمي في مفازة الآراء المادية، والحق أنها مفازة كثيرة الأشواك موحشة مجردة صماء»[٢١٩] وهو يرد كل كتاباته التي سطرها إلى مذهب النشوء وعلاقته بفروع المعرفة الإنسانية الأخرى[٢٢٠].

لقد كتب «إسماعيل مظهر» من خلال تأثره بالوضعية العلمية مقالاً في «المقتطف»، يدعو فيه إلى نقد العقلية الغيبية المتأثرة بشيء من العلم في النتاج الفكري للحضارة الإسلامية، فنمط التفكير السائد في الحضارة الإسلامية نمط غيبي، وليس بعلمي وضعي، يقول مظهر: «لقد وقف الفكر العربي عند حد النظر الغيبي المحسوس بشيء من الشك في حقيقة الأسباب التي كانت تعزى إليها الظاهرة، وكذلك في مقدرة الفكر الإنساني نفسه على معالجة مشكلات ما كان أن نعيب عليهم أنهم عجزوا عن حلها، ولكن نقرر وبكثير من الاقتناع أن طريقة نظرهم فيها، لم تكن لتؤدي بهم إلى حلها»[٢٢١]، ويقول: «فإذا نظرت بعد هذا فيما أبرز العرب من نتائج الفكر من علم أو أدب أو فلسفة أو فن، وجدت أن فيها من آثار التخلخل والتشعب ما هو جدير بأن يبرز في عصر عكف فيه الفكر على الطريقة الشك الغيبي، ولم يعدها إلى طريقة التحليل

---

(٢١٩) **ملقى السبيل**: ٥.

(٢٢٠) السابق: ٦.

(٢٢١) «حول أسلوب الفكر العلمي» في «**المقتطف**»: م ٦٨/ جـ ٥/ ٥٥٩.

والنقد»[٢٢٢]، وهو يكرر هذا النقد كثيرًا في كتاباته بتأثير من قانون الحالات الثلاث ـ فيما يبدو ـ الذي وضعته الوضعية المنطقية، فأسلوب العرب لديه في العلم والفلسفة كان أسلوبًا غيبيًا صرفًا[٢٢٣]، وقد وقف الفكر العربي ـ في نظره ـ عند العصر الميتافيزيقي فحسب، ولم يسعفه التطور بالانتقال إلى العصر العلمي[٢٢٤].

إن الطابع الميتافيزيقي الذي سيطر على نتاج الحضارة العربية والإسلامية لما ينته بعد، بل استمر كذلك إلى عصرنا الحاضر في كتابات الأفغاني ومدرسته، يقول مظهر: «السيد جمال الدين الأفغاني وريث العرب في علومهم وفلسفتهم، وقف من الرقي الفكري حيث وقفوا، وقف عند حد النظر الميتافيزيقي الغيبي، فكان فيما دبج من أسطر مثالاً لما اختلط من مباحث آبائه، ولما تناثر خلال كتبهم من مختلف الأبحاث، وما تضمنت مجلداتهم من متنافر الوضع الذي اتصفت به تواليفهم، والعصر الميتافيزيقي الغيبي الذي انتهوا إليه أجدر العصور بإبراز أمثال ما أبرزوا من كتب اختلط فيها العلم بالفن على أن يخرج من مجموعها فلسفة، هي عنوان على ما بلغ الفكر من تهوش واختلاط في آخر عصور التخيّل التي تقلب فيها الفكر الإنساني»[٢٢٥].

ومن خلال اعتناقه لقانون الحالات الثلاث، الذي اعتبره أكبر اكتشاف وصل إليه العقل البشري[٢٢٦] يصرح بأن السبب الحقيقي لنهضة الغرب هو التخلي عن المرحلة الميتافيزيقية[٢٢٧]، ولا سبيل للتقدم عنده إلا بالسير على نهج الغرب، وتخطي المرحلة الميتافيزيقية إلى المرحلة العلمية،

---

(٢٢٢) أسلوب الفكر العلمي في «**المقتطف**»: م ٦٨/ جـ ٢/ ١٤١.

(٢٢٣) انظر: **تاريخ الفكر العربي**: ١١٨.

(٢٢٤) السابق: ١٢٧.

(٢٢٥) إسماعيل مظهر: **ملقى السبيل**: ١٢٨ ـ ١٢٩.

(٢٢٦) انظر: إسماعيل مظهر: «أسلوب الفكر العلمي» في «**المقتطف**»: م ٦٨/ جـ ٢/ ١٤٢.

(٢٢٧) انظر: **وثبة الشرق**: ٧.

يقول مظهر: «يجب أن ننبه في فطرتنا ما كمن فيها من آثار التوثب إلى العلم والعمل، فنجتاز عصر النظر الغيبي الذي خلفنا فيه آباؤنا ونتخطى إلى عصر النقد والتحليل، فنكون قد ماشينا روح العصر الذي نعيش فيه، واتبعنا خطى التدرج الطبيعي، الذي سيقت فيه العقول سوقًا لا طفرة فيه، وأمنا بذلك شر الانقراض من عالم الفكر الإنساني، كشعوب ذوات صفات ومشاعر خاصة وملكات معينة»[٢٢٨].

وهذا الانتقال من العصر الميتافيزيقي الغيبي إلى العصر العلمي، يؤدي إلى تحطيم ذلك الأسلوب الغيبي، فيما يرى مظهر، «أنني أتوقع وعسى أن يكون ذلك قريبًا أن الخطوة التي خطوناها في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبي إلى وضح الأسلوب اليقيني، سوف تقودنا سعيًا إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادمًا يثير في جو الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبي، وقد تحطمت جوانبه، واندكت قوائمه، وتترك الأسلوب اليقيني قائمًا بهامة الجبار القوي الأصلاب، مشرفًا على الشرق، وقد هب من رقاد القرون، يسير في الدرب الذي مهدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء»[٢٢٩]. وفي الجملة، فليس ثمة فرق بين الشرق والغرب سوى أن في الشرق حضارة قامت على الدين، وفي الغرب دينًا قام على الحضارة[٢٣٠]. وعلى أية حال، فإن إسماعيل مظهر تحت تأثره بالفكر العلمي الذي عمل على نشره الليبراليون المسيحيون أولاً ثم المسلمون من بعد، ونتيجة لاتصاله بالثقافة العلمية الغربية، وبصفة خاصة تعلقه بنظرية النشوء والارتقاء الداروينية، ذلك التعلق الذي دفعه إلى ترجمة كتاب: «أصل الأنواع» في ١٣٣٨هـ/١٩١٩م، ارتأى أن تحقيق النهضة لا يتم إلا بتخطي الفكر العربي للأسلوب الديني أو المرحلة الميتافيزيقية إلى المرحلة العلمية، موضحًا أن الفكر العربي قد غلب عليه منذ نشأته الطابعُ الغيبي الميتافيزيقي، وليس الطابع العلمي التجريبي، أو هما

---

(٢٢٨) ملقى السبيل: ٤٢.

(٢٢٩) «أسلوب الفكر العلمي» في «المقتطف» م ٦٨/ ج ٢/ ١٤٥.

(٢٣٠) انظر: إسماعيل مظهر: العصور: م ١/ عدد ٢/ ١٠٨.

على الأقل قد اختلطا في نظره، وأن تحقيق النهضة لا يتم إلا بتجاوز العصر الميتافيزيقي تمامًا إلى العصر العلمي الخالص، حيث تكون السيادة للعلم.

أمر آخر دعا إليه «إسماعيل مظهر» عندما أصدر مجلة «العصور» في ١٣٤٦هـ/١٩٢٧م وهو التحرر من كل القيود الدينية والتقليدية، إذ رأى أن فكرة الحرية تقف بقوة وراء التقدم الغربي، على اعتبار أنها حق طبيعي مثل حق الحياة[٢٣١]. يقول مظهر: «حرر فكرك من كل التقاليد والأساطير الموروثة، حتى لا تجد صعوبة ما في رفض رأي من الآراء أو مذهب من المذاهب اطمأنت إليه نفسك، وسكن إليه عقلك، إلا إذا انكشف لك من الحقائق ما يناقضه»[٢٣٢]، وقد تجمع حول «العصور» العديد من الكتاب ذوي الفكر الحر، مثل حسين محمود الذي تناول آراء برتراند رسل اللاأدرية وسواها، كما كتب عمر عنايت في تاريخ الدين والأفكار التقليدية بشأنه كما لو أنه مجموعة من الأساطير[٢٣٣].

ليس ثمة فرق بين الشرق والغرب لدى «مظهر»، سوى أن الأفكار في الأول قامت على الأساطير والغيبيات وفي الثاني قامت على التجربة والاختبار: «يقولون إن بين الشرق والغرب فارقًا بعيدًا وصدعًا متنائيًا، والحقيقة أننا نرى هذا الفرق ظاهرًا أجل ظهور كلما قلبنا أوجه النظر في حالات اختص بها الغرب والشرق، ففي الشرق علم وفي الغرب علم، ولكن في الشرق علمًا قام على الأساطير والخرافات وفي الغرب علمًا قام على الاختبار والمشاهدة. وفي الشرق فلسفة وفي الغرب فلسفة غير أن في الغرب فلسفة قامت على مذاهب وضعها الفلاسفة أو أساليب غيرت من نماذج الفكر، أما في الشرق ففيه فلاسفة انبَتَّت الصلة بينهم وبين أهل زمانهم؛ لأنهم نظروا في الفلسفة نظر المعتقد بأنها البحث في الغيبيات لا

---

(٢٣١) See: Ibrahim A Ibrahim: «Ismail Mazhar» in *«The Middle Eastern Studies»* Vol. 9, No. 1, p. 39.

(٢٣٢) العصور: م ١/عدد ٢/ ٩٢٤.

(٢٣٣) See: Majid Khadduri: *Political Trends* p. 230.

في الواقع، في حين أن الفلسفة ليست إلا البحث وراء وجهة من النظر تنظم سبل الحياة، وعلى هذا فَقِسْ، إذا نظرت في الموسيقى والشعر والأدب، وكل ما تبقى بعد ذلك من مظاهر الحياة العقلية والاجتماعية[(٢٣٤)].

لقد كان الرجل متجهًا بكل قوة في مفتتح جهوده الفكرية إلى نقد العقلية الشرقية، التي هي في نظره لا تتسق مع حاجات هذه الحياة الدنيا، بل هي عقلية تتفق والحياة الأخرى: نكران لكل مطالب الحياة، تواكل على القضاء والقدر، استسلام صرف لما سوف يأتي به الغد، إغفال محض لمواعظ الماضي وعظاته، هي عقلية توافق المزاج الإنساني في بساطته وأساطيره، عندما أخذ فجر العقل يتنفس من خلال الظلمات الأولى[(٢٣٥)]، وكان من نتيجة ذلك أن الشرق اختص بوراثة متأصلة في تضاعيف فطرته، وحاجة لا شعورية جرى عليها، هي الحاجة إلى القيادة الروحية والاستسلام لها، فنشأت عن ذلك صورة متخالطة من صور الميثولوجيا، دارت كلها حول الخلق والعدم والحياة الأخرى، وكان من الضروري ما دامت الحياة فوق هذه الأرض لا دوام لها، وكانت باقية في العالم الثاني أن ينصرف اللاهوت في الشرق ناشئًا عن الميثولوجيا القديمة إلى الحياة الأخرى، وأن يبشر بهذه الأسطورة لأهل الشرق[(٢٣٦)].

ولما كان الغرب قد استطاع بفضل انتقاله من العصر الميتافيزيقي إلى العصر العلمي الوضعي أن يفوز بالحياة الدنيا الحاضرة، فإن إسماعيل مظهر يدعو إلى أن يصبح الحاضر بدلاً من الآخرة هو موضع اهتمامنا بل معبودنا الأعظم، كما هو الحال في الغرب: «فهل لنا أن يصبح الحاضر معبودنا الأعظم كما هو معبود الغرب، ، فنبدل العقلية الشرقية القديمة بعقلية غربية جديدة تمهد لنا السبيل، لكي ننظر نظرة مستقيمة في حقائق الأشياء»[(٢٣٧)].

---

(٢٣٤) **العصور**: م ١/ عدد ١٠١/١.

(٢٣٥) انظر: إسماعيل مظهر: **وثبة الشرق**: ٤ ـ ٥.

(٢٣٦) السابق: ٦.

(٢٣٧) **معضلات المدنية**: ١٢٣.

إن إثبات القوى الغيبية يعود في نظر «إسماعيل مظهر» إلى عدم قدرة العقل الإنساني على تعليل الظواهر تعليلاً طبيعيًا يقبله العقل الإنساني، ونتيجة لذلك ينسب وقوع تلك الحوادث إلى إرادات مشابهة لإرادتهم، أما الآن، وفي عصر العلم، فليست هناك حاجة إلى تلك القوى الغيبية التي أثبتها العقل الإنساني في مراحل تطوره الأولى، ذلك أن كل الحوادث الكونية مهما كانت صفاتها وضروبها من الممكن أن ترجع إلى أسباب طبيعية[٢٣٨]. إذا أدركنا ذلك عرفنا لماذا ارتقي الغرب، ولماذا وجد الشرق غارقًا في بحاره الدينية، مستسلمًا إلى الآخرة، مستنيمًا لحكم الفقهاء والأمراء[٢٣٩].

### ١ ـ ب ـ الداروينية والدِّين لديه

وكغيره من أرباب الاتجاه الليبرالي العلمي، اتجه «إسماعيل مظهر» إلى تبني الداروينية التي ملأت الدنيا حينذاك وشغلت الناس، ولكنه كان أكثر الداروينيين المصريين إيجابية، فترجم كتاب «أصل الأنواع» في سنة ١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م محاولاً أن يبث هذه النظرية في أوساط الفكر الفلسفي الحديث في مصر، من خلال وجهة نظر تخالف تلك الوجهة التي أخذ بها شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى، يقول مظهر ـ موضحًا أهمية الداروينية وأثرها في العلوم الحديثة ـ: «إن لمذهب النشوء والارتقاء من الأثر في فروع العلوم الحديثة، ما يجعلني اعتقد تمام الاعتقاد بأن هذا المذهب جدير بأن يقف الإنسان أكبر شطر من حياته وجهوده في سبيل درسه ونقله إلى العربية، وأبناء الضاد على أبواب انقلاب علمي أدبي كبير، أخذت معاوله تهدم في بناء أساليبنا القديمة، لتحل محلَّها أساليب حديثة للتفكير، فعسى أن يسد هذا الكتاب ثغرة من تلك الثغرات التي سوف يحدثها الانقلاب الأسلوبي، وفي غيرها من البلاد التي تجتاز عقلية أفرادها شوطًا من النشوء شبيهًا بالشوط الذي نمضي جادين في سبيله»[٢٤٠]. وهو

---

(٢٣٨) السابق: ١١٩.

(٢٣٩) انظر: إسماعيل مظهر: وثبة الشرق: ٧.

(٢٤٠) ملقى السبيل: ٤.

وقارن: مقدمة ترجمة «أصل الأنواع»: ١، ٥.

في موقفه من التطورية يتجه إلى نقد آراء شبلي شميل الذي اتخذ من النشوء ذريعة لإثبات آرائه المادية[٢٤١]، كما يتجه في الوقت نفسه إلى نقد رسالة «الرد على الدهريين» للأفغاني؛ لما في تلك الرسالة من «بعد ـ في نظره ـ عن محجة التحقيق في شرح الحقائق الطبيعية والمذاهب الفلسفية، مما أدى بالكثير إلى أن ينظر إلى العلم الطبيعي نظرة الجزع والاستكراه[٢٤٢].

يرفض «إسماعيل مظهر» أن تكون النظرية الداروينية ذات طابع مادي، بحيث يؤدي بالضرورة ـ كما يزعم البعض من أنصارها وخصومها على السواء ـ إلى إنكار الألوهية والأديان، بل هي عنده لتفسير حقائق الكون من خلال منهج علمي بحت، ليس لها صلة بتعضيد أية وجهة نظر مادية، وربما كانت جهوده في هذا الصدد أهم تصحيح، من وجهة نظر علمية، لما خلفته آراء شميل الفلسفية التي حاول هو ومن تابعوه أن يسبغوا عليها صبغة علمية. يقول مظهر: «إن نظرة واحدة في المذهب كافية لأن تبعد عن العقول ما علق بها من أثر القول بدهرية الذين يعتنقون مذهب النشوء، وأن أول ما يعلق بذهن الباحث المتريث من نور الحق واليقين، أن المذهب بعيد عن البحث في أصل الحياة، فلا شأن له بالبحث في التولد الذاتي، ولا في القول بأن الحياة قوة مادية أو غير مادية، أو أنها من المبادئ المفارقة على قول الأقدمين، ذلك لأن المذهب مقصور على البحث في نشوء بعض العضويات من بعض، بعيد عن البحث في الأصل الذي تستمد منه حياتها، من هنا تزاح أكبر عقبة تقف في سبيل القول بأن المذهب بعيد عن مخاصمة الشرائع المنزلة، كذلك لا يمكن لمنصف أن يحمل مذهب داروين في النشوء تبعة ما سبق إليه بعض الباحثين فيه، وتوسعهم في مدلولاته إلى حد القول بالمادية وإنكار الألوهية»[٢٤٣]. ويقول: «لا يستطع أحد من الذين استعمقوا في دراسة كتاب «أصل الأنواع» أن يقول:

---

(٢٤١) انظر: **ملقى السبيل**: ٥.

(٢٤٢) السابق.

(٢٤٣) السابق: ٥٤.

قارن: مقدمة ترجمة **أصل الأنواع**: ٢٦.

بأن العلامة داروين كان منكرًا للألوهية، وغاية ما يذهب إليه ذلك الرجل الكبير أن تفسير بعض حقائق الحياة حسب الذائع فيها بين فئات من رجال العلم واللاهوت، لا تنطبق على الواقع المشاهد»[٢٤٤].

ويتجه «إسماعيل مظهر» إلى نقد الاتجاه المادي الذي حاول أن يأخذ من الداروينية وسيلة لتأكيد وجهته في إنكار وجود الألوهية وما وراء الحس، موضحًا أن القول: بأن ما لا يدركه الحس لا وجود له، يتناقض مع بعض الفرضيات العلمية، يقول مظهر: «هنالك أشياء يستحيل على العلم الطبيعي أو الفكر نفسه أن يصل إليها أهمها الماهيات، خذ مثلاً ماهية الحرارة أو الكهرباء، فإنهم لا يستطيعون أن يقولوا فيها إنها أكثر من قوة طبيعية، على أن كلمة «قوة» و«مادة» تلك الأشياء التي يعتبرونها من الضروريات الأولية، وإنها لكذلك من حيث ظاهراتها المحسوسة لا تؤدي إلى العقل إلا معاني خفية غامضة، إذا نظر إليها من حيث ماهياتها، كذلك تجد أن في ثنايا الطبيعة من الغوامض ما تلزمنا فلسفة الإطلاق فرض وجوده ضرورة، فالأثير ـ مثلاً ـ مادة مفروضة لا يستطيع فوسيقي (أي باحث طبيعي، نسبة إلى الفيزيقا) أن ينكر وجودها، إذ تنهار مع إنكاره لها أركان من علمه بالطبيعة، في حين أنه لم يرَ الأثير، ولم يقع تحت حسه، بل إنه لم يتناوله بتجربة تثبت وجوده»[٢٤٥]. إن الحياة حقيقة لا نعرف منها إلا الظوهر، فالماهية لا نستطيع أن نعرف الفرق الحقيقي بين القول بخلقها وبين القول بأنها تولدت ذاتيًا، فكلا الأمرين يلزم العقل بأن يفرض أن في الطبيعة قوة مبهمة غامضة، فالقائلون بالخلق يقولون بأن قوة مدبرة بثتها في المادة، والقائلون بالتولد الذاتي لا يتزحزحون خطوة واحدة عن معارضيهم أصحاب مذهب الخلق، لأنهم بقولهم هذا يضيفون إلى القوى الغامضة المبهمة التي يفرضونها في الطبيعة قوة خفية أخرى يسمونها الحياة[٢٤٦].

---

(٢٤٤) ملقى السبيل: ٥٨.

(٢٤٥) السابق: ٦١ ـ ٦٢.

(٢٤٦) السابق: ٦٢.

لا بد لدى «مظهر» من الاعتقاد بقوة أُخرى كفرض ضروري، يحفظ على العقل ألفته، فهناك الكثير من القوى التي نعتقد بوجودها، ولا نستطيع إقامة الدليل العلمي المحض عليها، ذلك أمر ضروري لقصور المعرفة الإنسانية في العلم الطبيعي نفسه، فالقول بالتولد الذاتي الذي يتبناه الماديون إنما هو نتيجة لعدم قدرتهم على التوفيق بين القول بالخلق والقول بماديتهم التي تنكر على العقل التسليم بشيء يأتي من غير طريق الحواس، وتنكر على الطبيعة خضوعها لقوة أُخرى[٢٤٧].

إن هناك فروضًا، يجب على العقل ابتداء أن يسلم بها، وهي فروض غابت عن الماديين في درسهم للكون، مما أدى بهم إلى رفض كل ما لا يمكن أن يأتي عن طريق غير طريق الحواس، وهذه الفروض التي لا بد للعقل أن يسلم بها، هي:

١ ـ الاعتقاد في وجود عالم خارج عن حيزنا.

٢ ـ وجود ذلك الشيء الذي ندعوه العقل في ذوات من البشر غير ذواتنا.

٣ ـ الاعتقاد في تفوق العقل على المادة والشجاعة على الملاذ.

٤ ـ الاعتقاد في بقاء القوة، أي في حقيقة أن كمية القوة الموجودة في الكون ثابتة لا تزيد ولا تنقص.

٥ ـ الاعتقاد في أن المادة توجد بوجود قوتي الجذب والدفع.

٦ ـ الاعتقاد في السببية العلمية[٢٤٨].

ومن خلال هذا الفهم المتوازن نوعًا ما يتجه «إسماعيل مظهر» إلى نقد آراء شبلي شميل المادية، التي أدت به ـ كما سبق أن أوضحنا ـ إلى رفض موروث الآداب، وقواعد الأديان، بل وإنكار الخالق، متابعة لفكرته

---

(٢٤٧) السابق: ٦٢ ـ ٦٣.

(٢٤٨) السابق: ٦٣ ـ ٦٥.

المادية التي تنكر ما وراء الحس، تلك الفكرة التي عضدها شميل بالتفسير المادي للداروينية، وأهمية العلم الطبيعي بالنسبة لغيره من العلوم الإنسانية. يرفض مظهر ذلك كله، ويوضح أن تقدم العلوم الطبيعية مرهون بتقدم العلوم الإنسانية، فهناك علاقة ضرورية بين العلم الطبيعي والعلم الإنساني. يقول مظهر: «إنك إن نظرت في واقع الأمر لوجودت أن تقدم العلوم الطبيعية راجع بكليته إلى معان أدبية، انصرفت إليها نفوس نقية، عاونتها عقول فياضة في استكناه ما استكن من أسرار الطبيعة، وما استكن من خفايا الحياة، فلولا عشق الشاعر للطبيعة لما انصرفت نفس الفيلسوف الطبيعي إلى النظر في قوانينها، والكيماوي إذ ينظر إلى خصائص الجوهر الفرد وألفة العناصر، والميكانيكي إذ ينصرف إلى استجلاء ما استغلق من سنن القوة والطاقة، والفيلسوف الطبيعي إذ يتعمق في تدبر نواميس المادة، والعالم الفلكي إذ يستبصر في قواعد الجاذبية، إنما يساقون في هذه السبيل بنزعة نفسية، طالما قوتها الآداب، وطالما كان لخيال الشاعر عليها من سلطان أثار من كوامن النفس، بما أورى زناد الفكر فازدادت حركته، واتسعت دائرة تأمله، فأخرج ثمارًا من العلم الطبيعي تعود بكليتها إلى ما أودع في النفس البشرية من حب الجمال»[٢٤٩].

إن هناك حاجة ضرورية إلى الناحية الأدبية التي رفضها شميل، إذ لولاها لما قام صرح المدنية، ولأصبح الاجتماع هيكلًا جافًا بعيدًا عن أن يبعث في الحياة من إحساس بواجب أو شعور، فاحتياجنا إلى القانون الطبيعي، يقترن باحتياجنا إلى القانون الأدبي، وإلا فإن الاجتماع الإنساني فاقد لمدنيته التي يتطلع إليها[٢٥٠].

أما عن علاقة الداروينية بالدين، فإن «إسماعيل مظهر» يقرر أن الداروينية لا علاقة لها بالدين هجومًا أو تأييدًا، ذلك أن الداروينية إنما تبحث في أثر الفكرة الدينية في تطور المجتمعات. يقول مظهر: «لقد

---

(٢٤٩) السابق: ٢٤ ـ ٢٥.

(٢٥٠) انظر: السابق: ٢٥ ـ ٢٦.

يذهب البعض إلى الاعتقاد بأن لمذهب النشوء أثرًا في العقائد الدينية وفي تهديم للمبدأ الذي يرتكز عليه الدين في النفوس، أو تعرض لما لا يصلح للعلم أن يتحداه بسلطانه. والحقيقة أن المذهب لا يبحث في الدين من حيث نشأته والعقائد التي يقوم عليها، بل يبحث فيه من حيث تأثير الفكرة الدينية في الجماعات تأثيرًا يسوقها نحو درجة خاصة من الارتقاء»[٢٥١]؛ إذ لا يبحث هذا المذهب إلا في تلك القوانين الثانوية الجزئية التي تحكم وجود الأفراد، وتثبت تسلسل بعضها من بعض متحولة في حلقات من النشوء التدرجي[٢٥٢].

إن هناك أمرين، لا بد أن نضعهما في الحسبان عند درس علاقة التطورية بالدين: **أحدهما**، أن الدين يتطور بتطور العقل البشري، وأن مبادئ النشوء لا تبحث في الدين من حيث طبيعة العقائد التي يرتكز عليها، ولكنها تبحث في الدين كظاهرة فكرية نفسية، لها أثر في تطور الجماعات الإنسانية، وتحاول أن تفصح عن المرتكز الذي ارتكز عليه الدين في طبيعة الإنسان، والمرجع الذي يعود إليه، والمنشأ الذي ينشأ منه. **وثانيهما**: أن العلم والدين لا يختلطان، وأن للعلم حدودًا يحد بها، وأن الذين يعتقدون بأن النشوء كمبدأ علمي لا يصح أن يتناول تلك المسائل ببحث وتنقيب، إنما هم في غفلة من أمرين: **الأول**، أن النشوء لا يبحث في الدين من حيث الأصل الذي ينبني عليه والعقائد التي ينتحلها الناس. **والثاني**، أن للعلم حدودًا لا يتعداها، وأن النشوء كمذهب علمي لا يتعدى حدود العلم، وإنما يلزم في ذلك حدوده، فلا يتخطى حدود العقلية البشرية، ويترك للدين وازع ما بعد الطبيعة.

وفي الجملة، فإن التطوريين عندما يبحثون في الحياة، فإنما يبحثون في ذلك ليستدلوا على أن الارتقاء في ذلك سُنة عامة، تتناول الصفات التكوينية الخفية، وأن ارتقاء الفكرة في الدين مظهر من مظاهر ذلك الارتقاء، وهم

---

(٢٥١) السابق: ٨٨.

(٢٥٢) السابق: ٦٦ ـ ٦٧.

يبحثون كذلك في كيفية تأثير المعتقد الثابت في نفسية الفرد والمجتمع[٢٥٣].

وهو في معرض رفضه لآراء الماديين في الدين، يرى أن الدين ظاهرة لا يستطيع الناس أن ينفكوا عنها لثباتها في نفوسهم ثباتًا يرجع إلى فطرة الاعتقاد لديهم، وكما أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع، فهو كذلك كائن معتقد بفطرته[٢٥٤]، وإذا كان الدين ظاهرة مرتكزة على الاعتقاد تطورت بتطور عقلية الإنسان، نستطيع أن نزعم أن الدين عقيدة تتلخص في أمرين: **الأول**، الاعتقاد بوجود قوة مدبرة حكيمة عاقلة سرمدية، لا تدرك حقيقتها العقول البشرية إلا بقدر ما تستطيع أن تبلغ من إدراك لقوة تدبر عالمًا، وقف الفكر أمامه معترفًا بالعجز. **والثاني**، أن الدين شريعة أدبية، صلة الفرد بها حاجة للمجموع تؤدي به إلى أبعد غاية من الارتقاء المدني[٢٥٥]. ويحتل الدين مكانة مهمة في ثبات النظام الاجتماعي، إذ تنحصر وظيفته في أنه يحتفظ في تطور الجماعات بإخضاع مصالح الأفراد ومطامعهم لصالح الكل الاجتماعي، الذي هو أكبر من الأفراد مصلحة وأطول بقاء، وأن الدين ذاته ضرب من ضروب المعتقد يهيِّئ الإنسان بوازع مما بعد عقليته، يضبط سلوكه نحو المجتمع، إذا تعارضت مصلحة الفرد ومصلحة المجموع[٢٥٦].

إن الدين لدى «إسماعيل مظهر» استجابة فطرية لحاجات الإنسان، فالاعتقاد الفطري في الإنسان تكأة الدين، كما أن الخوف والجهل منشؤه»[٢٥٧]. «إن منبت الدين الأصلي اعتقاد فطري ينزل منزل الضرورات التي يرجع أصلها إلى الغرائز جرت إلى تشكيله حالات أحاطت بالإنسان، فاختلفت نظراته في المعتقد الديني باختلاف تلك الحالات، ولكل من

---

(٢٥٣) السابق: ٨٩ ـ ٩٠.

(٢٥٤) السابق: ٣٥ ـ ٣٦.

(٢٥٥) السابق: ٤١.

(٢٥٦) السابق: ٥٢ ـ ٥٣.

(٢٥٧) السابق: ٣٦.

الأديان حالة جرت إليه، وأصل تطرق منه إلى المعتقد الإنساني، إذ هو جاهل أسباب الطبيعة مروع بمسبباتها، وإذ هو متعطش إلى معرفة أصل الحياة ومنشأ هذا الوجود في حالتي التوحش والمدنية»[٢٥٨].

وهناك مجالات خاصة بالدين، كما أن هناك مجالات خاصة بالعلم، ومن هنا ظل الدين باقيًا والعلم ثابتًا؛ لأن كلًّا منهما مظهر من مظاهر الفكر الإنساني، والدين الفردي ذاتي على حين أن العلم عام موضوعي، والاتفاق بصفة لازمة للفكر الديني، والاختلاف بصفة لازمة للفكر العلمي، والمسافة بين العلم والدين هي سكن الفلسفة الحقيقي، إذ هي حلقة الوصل بين طرف العلم وطرف الدين[٢٥٩].

وفي الجملة، فإن القول بالتطور لا يؤدي إلى إنكار العلة الأُولى للكون ـ كما ذهب شميل ـ ذلك أن العقل الإنساني لا يتناول إلا الظاهرات في الكون، يقول مظهر ـ موضحًا ضرورة وجود العلة الأُولى للكون ـ: «قد يسبق إلى حدس البعض أننا نتحدى الدينيين بما نكتب في هذا الباب، والحقيقة على النقيض من ذلك، فإن المعتقد الثابت لدي هو أن الإنسان مدين بأصله لعلة أزلية، تلك العلة التي يدين لها بوجوده كل شيء في العالم من نبات وحيوان وجماد وقوة، تلك العلة مخبوءة وراء عالم الظواهر والأعراض المتسلسل بعضها من بعض، هذا هو الذي يتناوله عقل الإنسان بالبحث، وهو الذي في مستطاع الإنسان أن يقضي فيه بنظرة علمية، ووراء هذا العالم عالم آخر مستغلق مبهم غامض هو عالم الماهيات أول مدارجه حدود المعرفة الإنسانية»[٢٦٠]؛ لأنه يجب علينا أن نفرق تفرقة واضحة بين مجالات كل من العالم والدين، ذلك أن في كائنات العالم أمرين: أحدهما، غامض لا يتناوله عقل الإنسان إلا بنظرات تأملية فلسفية، والآخر ظاهري يتناوله العقل بالعلم اليقيني. أما الشيء الغامض

---

(٢٥٨) السابق: ٣٨.

(٢٥٩) انظر: إسماعيل مظهر: «بين الدين والعلم» في «السياسة الأسبوعية» عدد ٤/ ٦/١٩٢٧»: ٢٢ ـ ٢٣.

(٢٦٠) ملقى السبيل: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

فهو ذلك السرّ المودع فيه سر الحياة باعتبار ماهيتها يتلوه سر آخر، لم يخلص إنسان مفكر من التأمل فيه، وهو سر وجود الإنسان على هذه الصورة وعلى هذا التكوين. أما الشيء العرضي الظاهري فتكوين الإنسان وتسلسله من صورة أحط من صورته، وخضوعه لسنن النشوء والتحول مثل بقية الحيوانات. وإذا كان الأمر الأول متروكًا لرجال الدين والفلسفة، فإن الأمر الثاني متروك لأهل العلم. ومن هنا فلا يحق لأهل الدين أن يَتَحَدّوا أهل العلم، كما لا يحق لأهل العلم أن يتحدوا أهل الدين، ومن هنا نستطيع أن نقضي بأن القول بتسلسل الإنسان من صورة أحط من صورته، وأنه نتيجة لسلسلة النشوء العام أمر لا يمس اعتقادنا في أن الإنسان أنشئ لحكمة تغيب عنا وتغمض علينا؛ لأن كلًّا من القضيتين لها حيزها الذي لا يتجاوز حدوده، ولا تنفلت منه قطرة إلا وترتد المعرفة الإنسانية إلى فوضى لا نهاية لها(٢٦١).

وفي مقالة له في مجلة «العصور» أوضح أن هناك تفرقة بينة بين الرأي القديم والرأي الحديث في طبيعة علاقة الله بالإنسان، إذ يقرر الرأي القديم:

١ ـ أن الله خلق الإنسان على مثاله.

٢ ـ وأن الإنسان قد خلق وحده، وقد ميزه الله على سائر مخلوقاته.

٣ ـ وأن الله أرسل الرسل والأنبياء ليهدوا الناس حبًّا فيهم وشفقة عليهم.

٤ ـ وأن الإنسان مركز الكون ومحور دائرة الوجود.

أما الرأي الحديث، وهو الرأي الذي يميل إليه مظهر فيقرر:

١ ـ صوّر الإنسان الله على مثال نفسه.

٢ ـ وأن الإنسان حلقة في سلسلة الوجود.

---

(٢٦١) انظر: السابق: ٢٩٦.

٣ ـ والرسل والأنبياء مصلحون يستمدون من مصوراتهم ابتغاء نفع الإنسانية وهدايتها.

٤ ـ ولا غاية من وجود الإنسان في الدنيا، وأنه نتاج للنواميس المادية التي تضبط نظام الكون. وكذلك هو نهب لها[٢٦٢].

ويرى مظهر أن الأديان في انتحالها هذا الوضع عن معتقدات الأقدمين، إنما تمثل الآن الرأي القديم في علاقة الإنسان بالله[٢٦٣].

صفوة القول أن «إسماعيل مظهر»، كغيره من المفكرين الليبراليين أصحاب الاتجاه العلمي في تيارات الفكر السائدة في مصر، رأى أن العقلية العربية عقلية غيبية، يتحكم فيها الفكر الديني الممزوج بشيء من الفكر العلمي، وأن سمة الغيبية هذه قد طبعت الفكر العربي طوال مراحل تاريخه المديدة، وفي الوقت الذي انتقلت فيه الحضارة الأوروبية من المرحلة الغيبية إلى المرحلة العلمية الوضعية، بقيت الحضارة العربية في المرحلة الغيبية، وليس ثمة مفر من الانتقال إلى المرحلة العلمية الوضعية التي انتقلت إليها أوروبا بالتفرقة بين ما هو ديني وما هو علمي، وهنا نجد قانون الحالات الثلاث الذي وضعه «كونت» متأثرًا بالدراسات الاجتماعية المتعلقة بالدين، يحتل مكانة متميزة وأساسية في تعاليم إسماعيل مظهر، والمرحلة الثالثة التي يرتكز عليها إسماعيل مظهر، هي المرحلة التي تتعلق بانتهاء دور الدين وبداية دور العقل أو العلم، إذ إن الدين قد ارتبط بالتطور الاجتماعي والعقلي للبشرية، وهنا لا نجد إضافة «المظهر» في تأييده لقانون «أوغست كونت» في تفسير تطور العقيدة الدينية، وهو تفسير تعرض له الباحثون الغربيون بالنقد[٢٦٤]، سوى أن «مظهر» يفصل بين الدين والعلم، ويرى أن لكل منهما مجاله الخاص به، فعلى حين يتعلق العلم بالظواهر المحسوسة يتعلق الدين بالظواهر غير المحسوسة، وهو قيمة اجتماعية تسهم في حفظ بنية النظام الاجتماعي لا غير.

---

(٢٦٢) انظر: م ٢/ عدد ٩/ ٩١٣.

(٢٦٣) السابق: م ٢/ عدد ٩/ ٩١٤.

(٢٦٤) انظر: اندريه كريستون: **تيارات الفكر الفلسفي**: ٣٨٤.

وكغيره من الليبراليين اتجه «مظهر» إلى دراسة النظرية الداروينية، واتخذها أداة لبث الروح العلمية بين مواطنيه، غير أنه يرى أن النظرية الداروينية نظرية علمية لا صلة لها بالدين، فهي تبحث في تطور الأنواع المختلفة من إنسان وحيوان ونبات عن أصل واحد، ولكنها لا تبحث عن أصل الدين كما أنها تبحث في الأثر الذي يتركه الدين في تطور المجتمعات البشرية، وينفي مظهر أن تكون النظرية الداروينية نظرية مادية تنكر ما وراء الحس، وهنا يختلف إسماعيل مظهر عن غيره من دعاتها السابقين شبلي شميل، وفرح أنطون، وسلامة موسى، وهو إذ يرفض كون النظرية مادية، ويتجه بالنقد إلى الفكر المادي، فإنه يفرق تفرقة واضحة بين العلم والدين، فالدين له مجاله الخاص الذي يبحث فيه، والعلم له مجاله الخاص كذلك، والخلط بينهما يؤدي إلى فوضى لا نهاية لها. والإنسان كسائر الحيوانات تطور - كما يوضح العلم - من صورة أحط منه، ولا شأن للدين بذلك، لأن الدين يبحث في المصدر والأصل، على حين أن العلم يبحث في التطور والتحول من صورة أحط إلى صورة أرقى مستخدمًا براهينه اليقينية، وهنا نجد لدى مظهر صورة أخرى من صور التفكير الأوروبي الذي حاول التوفيق بين الداروينية والكتاب المقدس، على اعتبار أن الكتاب المقدس كتاب دين وليس كتاب علم، وليس ثمة تناقض بين الاعتقاد بوجود الإله وبين القول بصحة التطور[٢٦٥]. وهو يميل كثيرًا إلى اعتناق الآراء التي انتهى إليها تطور علم الكلام المسيحي في الغرب من جهة أن الفكرة الدينية الغيبية ليست غير تعبير عن رغبات إنسانية، إذ خلق الإنسان الله على صورته ومثاله، وسوف يأتي مزيد بحث لهذه النقطة - إن شاء الله - فيما بعد.

### ١ - ج - الدين والدولة لديه

إذا كان الانتقال من المرحلة الميتافيزيقية إلى المرحلة العلمية الوضعية أمرًا ضروريًا لإحداث النهضة فهذا الانتقال يقضي بتحييد الدين وعزله عن

---

(٢٦٥) See: William Keen: *Ibelive in God and Evolution:* p. 11.

سائر أنظمة الدولة السياسية والاجتماعية والثقافية. . . إلخ، ومن هنا يذهب مظهر إلى أن العقلية التركية التي دعت إلى العلمانية، ورفض الارتباط بين الدين والدولة، هي العقلية العلمية السليمة، يقول مظهر: «العقلية التركية الحديثة هي في معتقدي مثال العقلية السليمة في الشرق الأوسط أو الشرق اللاهوتي وارث الجمود والأساطير»[٢٦٦]، وهو يرى أن الفصل بين سلطة الدين وسلطة الدولة هو الخير بعينه[٢٦٧]، ذلك أن انتقال الدين من حدوده البشرية الذاتية التي هي حده ونصيبه إلى موضوعات السياسة العملية، يؤدي إلى إفساد الديمقراطية، وجعلها أبعد الأشياء عن الحرية الصحيحة، إذ يقيد الناس بذلك أنفسهم بقيود من المعتقد تجعل الحرية السياسية في خبر العدم الصرف. إن الربط بين الدين والسياسة يؤدي إلى الفوضى والاضطراب[٢٦٨].

من هذا المنطلق يتجه مظهر إلى رفض الخلافة ونقضها، إذ يقول: «إن الخلافة نظام ورث عن الإسلام، ولكنه لا يوافق روح العصر ولا حاجات الزمان الحاضر»[٢٦٩]، إذ تعود الخلافة إلى الظروف التي عاشها الإسلام في نشأته الأولى، فهو يرى أنها كصيغة تطبيقية مؤقتة، وليست نظامًا أبديًا ثابتًا، ولئن كان الإسلام يتضمن الحكم والتشريع، فليس من الضروري جمع السلطتين في يد واحدة، «والحقيقة أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام، ولكنها. . . نظام ورث عن الإسلام في نشأته الأولى، فإن محمدًا كان نبيًا ومشرعًا، وقائد جيش، ومقيم إمبراطورية، وملكًا غير متوج على معنى الملكية قديمًا وحديثًا، بل حصرت في شخصه قوة السلطتين الروحية والزمانية، وعلى هذا النظام سار الخلفاء الراشدون من بعده، وعنهم ورثها معاوية في الشام، والعباسيون في بغداد، والفاطميون في مصر، والعثمانيون من بعدهم. إذن فالخلافة نظام

(٢٦٦) وثبة الشرق: ٧.
(٢٦٧) انظر: العصور: م ١/ عدد ١/ ٧.
(٢٦٨) السابق: م ١/ عدد ١/ ٧ ـ ٨.
(٢٦٩) وثبة الشرق: ٩.

إسلامي مأخوذ من روح الإسلام ومن تقاليده الموروثة التي قام عليها في نشأته الأُولى، وكان لزامًا على الإسلام أن يحصر السلطتين في يد موجده أولاً في عصر كثرت فيه الفتن، وقام العرب يناوئون الإسلام والمسلمين، فلما مهدت الحروب الداخلية سبيل الحياة بعد انتصاراته وأيدته، ورث النظام، وعليه سار الإسلام والمسلمون»[٢٧٠]. وفي الجملة، فإن «مظهر» يرى أن الخلافة نظام ورث عن الإسلام، لأنها جزء من نشأته الأُولى من ناحية، كما أنها أساس قامت عليه الفتوحات، وتكونت من فوقه دعائم الأمبراطورية العربية من ناحية أُخرى[٢٧١]. لكنه يسلم باشتمال الإسلام على الحكم والتشريع كما تدل أصوله الأُولى من كتاب وسُنة، وذلك لا يستلزم في نظره التزام نظام الخلافة الجامعة للسلطات كلها في يد واحدة، ويرى أن الحكم الدستوري الذي يفصل بين السلطات أقرب إلى روح الإسلام في عصرنا.

وكما لاحظنا من قبل اختلاف فكره التطوري عن شميل واتباعه، فإنا ـ وهذه نقطة مهمة ـ نلاحظ اختلاف موقف إسماعيل مظهر عن موقف علي عبد الرازق في علاقة الدين بالدولة، ومكانة التنظيم السياسي من الشريعة الإسلامية، إذ أنكر الثاني تمامًا أن تكون الخلافة من الإسلام في شيء، وقرر أنه ليس في كتاب الله ما يدل على فرضية الخلافة، وكذلك ليس في السنة النبوية ولا مصادر الشريعة ما يدل على وجوبها. وفي الجملة، فقد أهمل القرآن والسنة أمر تلك الخلافة، فليس هناك ما يصلح دليلاً من أن الشريعة اعترفت بوجود الخلافة أو الإمامة العظمى[٢٧٢]. ويقترب موقف مظهر إلى حد كبير من موقف عبد الرزاق السنهوري الذي يرفض آراء علي عبد الرازق في موقفه من قضية الخلافة في الإسلام[٢٧٣]، ويقرر في رسالته للدكتوراه بباريس أن الرأي القائل

(٢٧٠) السابق: ١٠.
(٢٧١) السابق: ١٥.
(٢٧٢) انظر: **الإسلام وأصول الحكم**: ١٣ ـ ١٧.
(٢٧٣) انظر: **فقه الخلافة**: ٩٦ وما بعدها.

بوجوب إقامة الخلافة رأي قوي لا مطعن عليه[٢٧٤]، مع ضرورة الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية استجابة لروح الشريعة نفسها، فهذا المبدأ ـ أعني فصل السلطات وعدم جمعها في يد واحدة ـ يحد من سلطة الخليفة، فلا يستطيع أن يكون حاكمًا مطلقًا، وهو من أهم خصائص نظام الحكم الإسلامي؛ لأن سلطته مقصورة على المسائل التنفيذية والقضائية، ولا تشمل حق التشريع[٢٧٥].

إن الخلافة في نظر «مظهر» نظام وجد في نشأة الإسلام وبداياته الأولى ولكنها الآن غير صالحة كنظام حكم للمسلمين، ويوجه إسماعيل مظهر نقدًا شديدًا لنظام الخلافة، إذ يقول: «الخلافة نظام شاذ كل الشذوذ، ليس هو بسلطة روحية فقط، ولا هو بسلطة زمانية فقط، هو نظام يجمع بين السلطتين، ومزيج من قوتين يجب أن تظلا مفترقتين، هو نظام الدنيا والآخرة حصر في يد واحدة، فكان الحاكم بأمره في الناس وظل الله فوق الأرض معًا، وأسطورة موزونة.... وقداسة لا سر فيها، وميراثًا عن بدايات كان لا بد للإسلام أن يقوم عليها، ظلت قائمة في عصور أصبح فيها ذلك الميراث عاملًا من عوامل الضعف في الإسلام، ومركزًا للتعصب لا مبرر له، وبؤرة تشع منها مفاسد الفقهاء، فكانت على الإسلام حربًا، وعلى المسلمين شواظًا من نار»[٢٧٦]. وهكذا، يعدد مظهر مفاسد الخلافة العثمانية في عصرها الأخير، مما لا خلاف عليه، وينادي بحكم الظروف التي سادت في العشرينيات بفصل الدين عن الدولة معتقدًا أن ذلك كله لن يضر الإسلام كدين.

إن القول بأن هناك حكومة نصرانية أو إسلامية في نظره، ليس سوى ميراث قديم انتقل باللقاح إلى الحكومات المدنية، وهذه الحاجة حاجة موهومة لا ضرورة لها في قيام الدين[٢٧٧]، ومن خلال موقفه الليبرالي هنا

---

(٢٧٤) السابق.

(٢٧٥) السابق: ٦١.

(٢٧٦) وثبة الشرق: ١٦ ـ ١٧.

(٢٧٧) السابق: ٢٠.

يرى إسماعيل مظهر في الانقلاب التركي، الذي تزعمه كمال أتاتورك، وأدى إلى إلغاء الخلافة في سنة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م مثالاً للعقلية السليمة، التي لا يمكن للشرق أن يتخلص من مصائبه إلا بالعكوف عليها، والتثبت من حقائقها، واتباع موحياتها[٢٧٨].

يذهب إسماعيل مظهر كغيره من الليبراليين العلمانيين في مصر إلى رفض الارتباط بين الدين والدولة، ذلك أن مجالات الدين له تختلف عن مجالات الدولة، وإن كان يسلم باحتواء الإسلام على الحكم والتشريع، لكنه يرى أن الربط بينهما يؤدي إلى الاضطراب والفوضى. كذلك يرى أن الانتقال من الربط بين الدين والدولة، وهو ذلك الربط الذي أدت إليه ظروف نشأة الإسلام إلى الفصل التام بينهما، هو فصل تستدعيه ظروف الواقع المعاصر، ومن هنا يتجه مظهر إلى تأييد الانقلاب التركي العلماني الذي قام به كمال أتاتورك، وانتهى إلى إلغاء الخلافة العثمانية، وإعلان قيام الدولة العلمانية في تركيا، وربما أيده اعتقادًا بأنه أقل خطرًا من النظام العثماني التقليدي الذي ظهرت مفاسده. وحقيقة القول، فإن القضية السياسية تظل على رأس المشكلات التي عالجها التيار الليبرالي الإنساني، وتيار التجديد الإسلامي الأصولي كذلك في مصر المعاصرة على اختلاف في المواقف والتفسيرات التي قدمت كمبرر لهذا القبول أو هذا الرفض، وهو موقف يؤدي إلى تحييد دور الإسلام تمامًا، وعزله عن مختلف أوجه أنشطة الحياة البشرية، بل يؤدي إلى تعطيل النص الديني ذاته، برفض بعض أحكامه، أو إن شئت فقل: لا يعترف بتلك الأحكام التي لا تروقه، وإن كان يؤمن بوجود الله. ولكن الفصل السياسي بين الدين والدولة، لا يضر فصل الدين عن التأثير في المجتمع.

### ١ ـ د ـ الدعوة إلى الاشتراكية

أما من ناحية الدعوة الاشتراكية التي نادي بها المسيحيون الشوام أول الأمر في مصر، من أمثال شبلي شميل وفرح أنطون، وسار على نهجهما

---

(٢٧٨) السابق: ٢٢ ـ ٢٣.

بعض من المصريين كسلامة موسى، فإن إسماعيل مظهر يرفض تلك النزعة تمامًا، متمسكًا بأن «ما تدعو إليه الاشتراكية مناقض في ذاته لحقائق الكون الأولية، مضاد لحرية الفرد وتمتّعه بمزاياه ومواهبه التي وهبته إياها الطبيعة»[٢٧٩]، «فليست الاشتراكية المطلقة القائمة على أساس المساواة التامة إلا طريقًا واحدة ينتج نتيجة واحدة، هي بذاتها النتيجة التي يؤدي إليها توريث المال لغير ذوي الكفاءات: تطفل اجتماعي، وانحلال في الأخلاق، واضمحلال في التكوين»[٢٨٠]، ولقد أكدت التجربة أخيرًا صدق نظرته المبكرة الثاقبة في هذا الشأن.

لكن يجب علينا أن نضع في الحسبان أن أفكار «إسماعيل مظهر» قد تطورت كثيرًا بعد الثلاثينات، إذ تراجع الرجل عن كثير من آرائه أو طورها، وهو ما يمكن أن نسميه ظاهرة الترحال الثقافي لدى الليبراليين المسلمين، فلقد قرر مظهر أن الإسلام فكرة جامعة، ومعنى أنه فكرة جامعة أنه دين ودولة، ومهما حاول البعض أن يخرج بالإسلام عن هذه الصفة، ومهما قيدت أنظمة الحكم فسيظل الإسلام فكرة جامعة تجمع الدين والدولة في فكرة واحدة، وهي فكرة الدفاع عن المجموع الذي يستظل بظل الإسلام[٢٨١].

كذلك، فإنه رفض تلك النزعة التغريبية التي دعت إلى الارتباط بالغرب في سائر أنظمته الاجتماعية والثقافية والتعليمية، ففي مجال التعليم يرى ضرورة أن يقوم التعليم على الثقافة التقليدية[٢٨٢] ـ وهو ما يمثل نقدًا موجهًا إلى مشروع طه حسين التعليمي ـ يقول مظهر: «الخطر كل الخطر أن نضعف من مصريتنا بالبعد عن ثقافتنا التقليدية، فتكمن في تضاعيف النفس ولا تظهر إلا ضعيفة منهوكة، ونقوي من الأوروبية فنأخذها غير

---

(٢٧٩) **الاشتراكية**: ٤ ـ ٥.

(٢٨٠) السابق: ٢٦.

(٢٨١) «بلاد العرب للعرب» في «**المقتطف**» م ٤٥/ عدد ابريل ١٩٤٥/٣٠٩ وما بعدها.

(٢٨٢) انظر: **فك الأغلال**: ٣.

مكيفة بمقتضيات ثقافتنا التقليدية، ناهيك بأننا لسنا أوروبيين بالدم والتقاليد، فلا نستطيع أن نفهم من روح الأوروبية على ما يفهمها الأوروبي إلا ظواهرها الكاذبة، هذا إلا طلاء خادع»[٢٨٣]. والثقافة التقليدية لديه ترتكز على أمرين: أحدهما عقلي والآخر معاشي. وكلاهما موروث فالأول يتكون من وراثة اللغة والدين والتاريخ والأدب والفنون... الخ، والثاني يتكون من وراثة كل ما يتعلق بالأحوال المعيشية في ثقافة مصر، وفي الجملة ثقافة العرب دينًا ولغة وثقافة المصريين فنًا وحياة[٢٨٤]، وهذا البعد عن الثقافة التقليدية أدى إلى تلك الحيرة الفكرية التي يعيشها المثقفون المصريون، «إننا بعدنا عن ثقافتنا التقليدية، بل إننا قطعنا صلتنا بالماضي، وهِمنا في فلوات لا نعرف فيها طريقًا يسلك لا إلى الإمام لنصير أوروبيين صرفًا ولا إلى الوراء لنعود إلى مصريتنا مرة أُخرى... إن ثقافتنا التقليدية هي الملجأ الأخير»[٢٨٥]. وعلى أية حال، فإن سياسة التعليم في مصر، يجب أن تقوم أول شيء على فكرة الاتصال بثقافتنا التقليدية[٢٨٦]. وهكذا تطورت أفكاره على نحو مشابه لعلي عبد الرازق، ومحمد حسين هيكل، ومنصور فهمي، وطه حسين، وغيرهم.

## ٢ ـ حسين فوزي والاتجاه إلى الغرب

دعا حسين فوزي إلى الاتجاه إلى الغرب، وإحداث قطيعة تامة مع الشرق وما يمثله من فكر، دون مواربة أو تحفظ. يقول فوزي: «إلى أوروبا مثلنا الأعلى في كل ما نريده لبلادنا من خير ورفعة. أوروبا التي دافعتُ وأدافع عن حضارتها، رغم الحركات الرجعية التي تريدنا أن ننظر إلى الشمس في مطالعها، والموكب يسير غربًا، أن نولي وجوهنا شطر القرون الوسطى، والتاريخ ينهب حقبته العشرين»[٢٨٧]. ويقول: «كل هذا

---

(٢٨٣) السابق: ٢٠.
(٢٨٤) السابق: ٣٤.
(٢٨٥) السابق: ٣٠.
(٢٨٦) السابق: ٢٤.
(٢٨٧) **سندباد إلى الغرب**: ١٢٥ ـ ١٢٦.

كان يوجهني إلى مدرسة الحضارة العظمى في الغرب، ويؤكد لي أن خلاص مصر، ورقي مصر، ومستقبل مصر رهين بالتمكن من مقومات هذه الحضارة»[٢٨٨]، وهو يرى أن باريس أم الحضارة وزينتها[٢٨٩]، وليس عنده غير عالم واحد، ومن ثم يرفض مقولة كبلنج: الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا[٢٩٠].

لقد كان الاتجاه إلى الغرب في فترة ما بين الحربين، وخاصة بعد قيام الحكومة الليبرالية في مصر على دستور ١٣٤٢هـ/ ١٩٢٣م يمثل ظاهرة واضحة لدى الكتاب المتأثرين بالثقافة الغربية، وبالنسبة للكتاب المصريين مثلت الدعوة إلى الفرعونية أداة لمعارضة الثقافة العربية الإسلامية ومحاصرتها، وأخذ عدد من الكتاب والمفكرين المسلمين منذ ذلك الحين يسيرون في طريق رفض الثقافة التقليدية الإسلامية، ويتجهون إلى دعوة علمانية خالصة، وكان من أصرح هؤلاء حسين فوزي[٢٩١]، وقد ارتبطت الدعوة لدى هؤلاء بالجانب السياسي والتوجه الحضاري الذي تمثل في الدعوة إلى العلمانية الغربية.

والواقع أن قضية الدعوة إلى التغريب لا يهمنا منها إلا وجهها السياسي الديني فحسب، ويمكن رد مواقف المثقفين الذين دعوا إلى التغريب إلى ثلاثة مواقف أساسية: أحدها التغريب، بالمعنى الضيق لهذه الكلمة، أي بمعنى نبذ الشرق والعرب والإسلام واللحاق مباشرة بالمدنية الغربية بكل حسناتها وبكل سيئاتها، ونجد ذلك لدى سلامة موسى، وحسين فوزي، ومحمود عزمي، وأحمد لطفي السيد وغيرهم من الذين ارتبط لديهم مفهوم التغريب بمفهوم القومية المصرية بمدلولها الضيق المعادي لكل انتماء إسلامي، وعربي، وشرقي. وثانيها: الليبرالية، أي

---

(٢٨٨) السابق: ٢٨٢.

(٢٨٩) السابق: ١٣٨.

(٢٩٠) السابق: ٢٨١.

(٢٩١) See: Ibrahim A. Ibrahim: «Ismail Mazhar and Husayn Fawiz» in *«The Middle Eastern Studies»* Vol. 9, No. 1, p. 35.

تحرير العقل من كل سلطة سابقة، وقد مثل هذه النزعة إسماعيل مظهر وطه حسين، وشبلي شميل وسلامة موسى. وثالثها: العلمانية التي تبلورت في الدعوة إلى الفصل بين الدين والدولة، وهو ما نجده لدى علي عبد الرازق، وأحمد لطفي السيد، وطه حسين(٢٩٢) .... إلخ.

إن الدلالة السياسية تكمن في دعوة دعاة التغريب إلى الخروج من الدائرة العربية الإسلامية خروجًا تامًا، وهذا الخروج يتمثل في التبني الكامل للقيم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية للمدنية الغربية وفي الدعوة صراحة للارتباط بأوروبا والتبعية لها، والذي يثير الاهتمام لدى هؤلاء المثقفين التغريبيين هو غياب روح النقد، والاستسلام العجيب للقيم الغربية، فلقد أجهدوا عقولهم نقدًا للمدنية الإسلامية، بينما تقلص ذلك تقلصًا كاملاً بإزاء المدنية الغربية، ثم إنهم لم يقولوا لنا كيف يمكن غرس أفكارهم هذه في البيئة المسلمة وتحريكها نحو النهضة على ضوئها(٢٩٣).

### ٣ ـ علي عبد الرازق

#### ٣ ـ أ ـ موقفه من علاقة الدين بالدولة

أما «علي عبد الرازق» (١٣٠٦هـ/ ١٨٨٨م ـ ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م) فقد دعا إلى العلمانية، بمعنى قصر الإسلام على الجانب الروحي والخلقي فحسب في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» إذ فرق بين الولاية الروحية التي ترتكز على القلب وولاية الحاكم المادية التي ترتكز على إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، إذ يقول: «التمس بين دفتي المصحف الكريم أثرًا ظاهرًا أو خفيًا لما يريدون أن يعتقدوا من صفة سياسية للدين الإسلامي، ثم التمس ذلك الأثر مبلغ جهدك بين أحاديث النبي ﷺ، تلك منابع الدين الصافية في متناول يديك، وعلى كثب منك،

---

(٢٩٢) انظر: د. فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام: ٣٢٣ وما بعدها.

(٢٩٣) انظر: ص ٦٥٢ من هذا البحث.

فالتمس فيها دليلاً أو شبه دليل، فإنك لن تجد عليها برهانًا إلا ظنًا، والظن لا يغني من الحق شيئًا[٢٩٤]. وقد أدت الآثار السياسية التي نشأت عن كتاب علي عبد الرازق، ولعلها لا تزال تؤدي بما خلفته من أصداء، إلى نقاش حاد حول العلمانية والإسلام، والعلاقة بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، والنظام الأمثل لحكم مصر، ولم يحظَ أي كتاب منذ زمن طويل بالتمحيص والنقد وبالترويج والتمجيد كما حظي به هذا الكتاب، ولا كان لأي كتاب مثل ذلك الأثر العميق الذي تركه على الساحة الفكرية في مصر[٢٩٥]. وإن كانت محتويات الكتاب لا ترشحه لمثل تلك الأهمية، لكنها اللحظة التاريخية وحساسية القضية، وما ترتّب على صدور الكتاب من إجراءات وتداعيات، كل ذلك كان وراء أهميته الخاصة.

ينطلق «علي عبد الرازق» في رفضه للخلافة ودعوته إلى العلمانية من فرضيتين أساسيتين: أولاهما أن الخلافة في الإسلام ليست متأصلة فيه أي ليس لها أصول دينية من القرآن أو الحديث أو الإجماع، وإن ما قام به الرسول ـ بالتالي ـ لا يعني أن الإسلام دين ودولة ـ والأخرى، إن التمسك بأن رسالة الإسلام رسالة روحانية فحسب يؤدي إلى تقدم المسلمين.

أما فيما يتعلق بالفرضية الأُولى فإن: علي عبد الرازق «يذهب إلى أنه ليس في القرآن نص صريح يدل على وجوب الخلافة، ويقول ـ بعد استعراضه لآراء مجموعة من العلماء في الخلافة ـ: «لم نجد فيما مر بنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض من يحاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم، ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد ـ العلماء في التنويه والإشادة به. أو لو كان في الكتاب الكريم ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة المتكلفين، وإنهم لكثير، من يحاول أن يتخذ من شبه الدليل دليلاً ولكن المنصفين من العلماء والمتكلفين منهم، قد أعجزهم أن يجدوا

---

(٢٩٤) الإسلام وأصول الحكم: ٧٦.

(٢٩٥) See: Majid Khadduri: Political Trends P. 216.

في كتاب الله تعالى حجة لرأيهم[٢٩٦]»، ويضيف: أما قوله تعالى - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْۗ﴾ [النساء: ٨٣]، فليس فيهما ما يدل على وجوب الخلافة، وغاية ما يمكن تفسير الآيتين به في نظرة أن يقال إنهما تدلان على أن للمسلمين قومًا منهم ترجع إليهم الأمور، وذلك معنى أوسع كثيرًا وأعم من تلك الخلافة بالمعنى الذي يقول به من أوجب الخلافة، فذلك معنى يغاير مدلول الخلافة، ولا يكاد يتصل به[٢٩٧]. وفي الجملة، فإن القرآن قد أهمل أمر تلك الخلافة، ولم يتعرض لها[٢٩٨].

والحقيقة أن الشريعة الإسلامية توجب إقامة الخلافة (الحكومة الإسلامية) التي تقوم على التكامل بين الشؤون الدينية والدنيوية، كما تقوم على تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية ووحدة الأمّة ومتى اجتمعت هذه الخصائص في الحكومة الإسلامية، أصبحت حكومة شرعية مهما يكن شكلها، واستحقت أن توصف بأنها حكومة إسلامية[٢٩٩].

وقد ذهب المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة - إلا الخوارج وبعض أفراد من أهل الاعتزال - إلى أن الخلافة واجب شرعي ديني، وذهب المعتزلة إلى أن سند الوجوب الشرعي هو العقل، وذهب الأشاعرة إلى أن سند الوجوب هو الإجماع، وكذلك ذهب الشيعة إلى ضرورة إقامة الخلافة، بل رفعوا ذلك إلى مرتبة الأصول المذهبية[٣٠٠].

ولقد خلط «علي عبد الرازق» بين أمرين كان من الواجب أن يميز بينهما، فهو يخلط بين نظام الخلافة وإقامة الدولة وبين اختيار الخليفة أو

---

(٢٩٦) الإسلام وأصول الحكم: ١٣ - ١٤.
(٢٩٧) انظر: الإسلام وأصول الحكم: ١٥.
(٢٩٨) السابق: ١٦.
(٢٩٩) انظر: عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة**: ٨٤.
(٣٠٠) انظر: الشهر ستاني: **نهاية الإقدام**: ٤٧٨ وما بعدها.

رئيس الدولة. والمسلمون لم يخلطوا قط بين الأمرين كما فعل هو، فمن ناحية وجوب إقامة الخلافة فقد أجمعوا عليه منذ أن وقف أبو بكر فيهم خطيبًا معلنًا ضرورة ذلك لضمان تنفيذ الشريعة الإسلامية كما كانت على عهد النبي ﷺ وأقره جميع الصحابة على ذلك، وأجمع عليه المسلمون من ذلك الحين في العصور المتعاقبة، ولكن الخلاف كان منصبًا على الأشخاص لا على المبدأ ذاته، فمن الخطأ أن يقال بأن المسلمين لم يجمعوا قط على وجوب الخلافة لمجرد أنهم كانوا مختلفين على الأشخاص الذين يتولون هذا المنصب(٣٠١).

ومن المعلوم أن القرآن الكريم لم يشتمل على كل تفاصيل الأحكام وفروعها لا في أمر الخلافة ولا في غيرها، وإنما هو اشتمل على الأصول والكليات واستوفاها مع قليل من التفاصيل، وهذا هو معنى قوله ـ تعالى ـ ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَـٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، ثم جاءت السنة القولية والعملية وإجماع الأمة واجتهاد المجتهدين منها، لتبين وتوضح تلك الأصول والكليات وتفرع عنها الفروع والجزئيات، فمن التعنت ـ إذن أن يقال إن هذا الحكم غير موجود في القرآن لأنه كتاب الكليات أو الدستور العام(٣٠٢)، لا كتاب الجزئيات والتفاصيل القانونية.

وقد دلت آيات الكتاب الكريم على وجوب نصب الإمام، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، وهي الآية التي استشهد بها علي عبد الرازق على أن للمسلمين «قومًا» يرجعون إليهم في أمورهم، كما سبق أن أوضحنا، إذ تدل هذه الآية على وجوب نصب الإمام، إذ إن أُولي الأمر هنا هم الأمراء(٣٠٣)، وذلك راجح من وجوه:

---

(٣٠١) انظر: عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة**: ٨٨ ـ ٨٩.

(٣٠٢) انظر: د. ضياء الدين الريس: **الإسلام والخلافة في العصر الحديث**: ٢٥٤ ـ ٢٥٥.

(٣٠٣) انظر: الطبري: **جامع البيان**: ٥/ ٨٧ وما بعدها.

وابن كثير: **تفسير القرآن**: ٢/ ٣٠١ وما بعدها.

رشيد رضا: **المنار**: ٥/ ١٦٨ وما بعدها.

١ ـ سبب النزول، ففي صحيح البخاري، رواية عن ابن عباس أن ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾[النساء: ٥٩] نزلت في عبد الله بن حذافة بن قيس بن عدي، إذ بعثه النبي ﷺ في سرية.

٢ ـ ورودها بعد آية ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِۚ﴾ [النساء: ٥٨] قال ابن عيينه: سألت زيد بن أسلم عن قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النساء: ٥٩]. ولم يكن بالمدينة يفسر القرآن بعد محمد بن كعب مثله، فقال اقرأ ما قبلها تعرف، فقرأت: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِۚ﴾ [النساء: ٥٨] فقال: هذه في الولاة.

٣ ـ تعقيبها بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [النساء: ٥٩]، فإن الخطاب للمؤمنين عامة ومن بينهم أهل الحل والعقد من العلماء، وشأن عامة المؤمنين أن ينازعوا أولي الأمر في بعض تصرفاتهم، وليس لهم أن ينازعوا العلماء فيما يصدرونه من فتاوي وإذا ترجح حمل الآية، على الأمراء، لم تكن دلالتها على أن للمسلمين قومًا ترجع إليهم الأمور(٣٠٤).

فوجوب الخلافة ثابت بالقرآن، إذ تحدث عن الخلافة بمفهوميها العام والخاص، أما عن مفهومها العام فقد أعلن أن الله استخلف آدم وذريته في الأرض وعمارتها بشتى أنواع العمارة، كالبناء، والصناعة والزراعة ـ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَـٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠](٣٠٥)، وتعرض القرآن للخلافة بمفهومها الخاص بالتصريح حيث كرم الله دواد، فجعله خليفة، وأمره أن يقيم العدل بين الناس غير متأثر بالهوي، قال تعالى: ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ [ص: ٢٦]. وأوجب الله

---

(٣٠٤) انظر: ابن كثير: تفسير القرآن: ٢/٣٠١ وما بعدها.
محمد الخضر حسين: نقد الإسلام وأصول الحكم: ٢٧ ـ ٢٨.

(٣٠٥) **الإسلام وأصول الحكم**: ص ٢٦.

على رسوله بصفته الحاكم للدولة الإسلامية أن يحكم بين الناس بالعدل ويقيم الحدود والقصاص وأن يفصل في المنازعات. قال تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩]. فكيف يقال إن القرآن لم يتعرض لمسائل الحكم والدولة!؟

وكذلك الأمر في الأحاديث النبوية، فإن «علي عبد الرازق» يقرر أننا لا نستطيع أن نحصل على حديث نبوي صحيح يؤكد وجوب الخلافة المزعومة، وقد أوضح ذلك ـ حتى لو وجدنا مثل هذه الأحاديث ـ قائلاً ـ: «لا نجد في تلك الأحاديث... ما ينهض دليلاً لأولئك الذين يتخذون الخلافة عقيدة شرعية وحكمًا من أحكام الدين»[٣٠٦].

والحق أن ذلك تعميم لا مبرر له ويدل على جهل أو غفلة وهو محض افتراء على السنة النبوية فالأحاديث الصحيحة التي تعرضت للإمامة والخلافة كثيرة ـ قال رسول الله ﷺ: في حديث له يجيب عن سؤال حذيفة: هل بعد ذلك الخير من شر؟ قال: **«نعم، دعاة على أبواب جهنم من أجابهم إليها قذفوه فيها، فقلت يا رسول الله صفهم لنا. قال: نعم قوم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا، قلت يا رسول الله فما ترى، إن أدركني ذلك؟ قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم»**[٣٠٧].

والأمر كذلك في الإجماع وهو أحد الأدلة الشرعية المعتد بها في الأحكام و«لو ثبت الإجماع الذي زعموا لما كان إجماعًا يعتد به، فكيف وقد قالت الخوارج لا يجب نصب الإمام أصلاً، وكذلك قال الأصم من المعتزلة... وحسبنا هنا في نقض دعوى الإجماع أن يثبت عندنا خلاف الأصم والخوارج وغيرهم»[٣٠٨]. فليس كل خلاف يتضمن الإجماع،

---

(٣٠٦) **الإسلام وأصول الحكم**: ١٨.

(٣٠٧) **صحيح مسلم**: «كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين» ٣/ ١٤٧٦.

(٣٠٨) علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**: ٣٣.

وشذوذ الخوارج عن المسار الصحيح للأُمّة وعن أصول الاجتهاد أمر معلوم للكافة من الأمّة.

والحقيقة أن برهان الإجماع على وجوب نصب الإمام هو أظهر تلك البراهين، لأنه برهان الواقع، ومظهر التاريخ أو التطبيق العملي، فاجتماع الصحابة وتشاورهم، وإجماعهم على قيام الخلافة كان هو الدليل العملي على وجوب قيام هذا النظام، واهتمام قادة الأُمّة به، واعتقادهم بأهميّته العظيمة لحياة الدين والمسلمين، ومن النتائج الهامة التي ترتبت على ذلك أن المسلمين أجمعوا باختيارهم لأبي بكر على أن طريق الحكم والسلطة في الإسلام هو اختيار الأمّة، أو الانتخاب بالإرادة الصحيحة الحرة والإجماع في التشريع الإسلامي هو نواة المبدأ الحديث، الذي يجعل إرادة الأُمّة مصدر السلطات، والذي يعبر عنه بمبدأ سيادة الأُمّة في النظم العصرية، ولكن الذي يميز النظام الإسلامي أن ممثلي الأُمّة في القيام بوظيفة التشريع هم المجتهدون، أي العلماء الذين يعترف لهم بالوصول إلى مرتبة الاجتهاد(٣٠٩)، والأمّة هي التي تعبر عن الإرادة الإلهية بإجماعها، وليس الخليفة أو الحاكم بسلطته(٣١٠)، والإجماع يعني أن الأُمّة صاحبة السيادة، وسيادة الأُمّة هي سيادة الشريعة، وذلك في إطار الحدود التي فرضها الله(٣١١)، فالسيادة في الإسلام لا يملكها الخليفة، وإنما هي لله الذي فوضها للأُمّة في مجموعها(٣١٢)، وما الخليفة إلا وكيل عنها أو أجير لديها، تكلفه بمهمته بإرادتها الحرة.

إن الإجماع هو أساس نظام الحكومة الإسلامية، إذ يعتبر أساسًا للنظام النيابي في الإسلام، وهو يسد حاجات المجتمع الإسلامي إلى أحكام جديدة، وهذه الحاجات تزداد بمضي العصور وتغير الظروف، فهو أداة

---

(٣٠٩) انظر: عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة**: ٦٧.

(٣١٠) السابق: ٦٨.

(٣١١) السابق: ٧٠.

(٣١٢) السابق: ٧١.

فنية ضرورية لصياغة أحكام الشريعة ونموها وملائمتها لحاجات المجتمع وظروفه[٣١٣]. وفي الجملة، فقد أجمع المسلمون وأصحاب الرسول خاصة وهم أدرى الناس بشريعة الإسلام على أن يقيموا على رأس الدولة من يخلف الرسول، وما إن تحقق أبو بكر من وفاة الرسول حتى أخبر الصحابة بضرورة اختيار خليفة له يقوم على أمور الدين والدنيا، فترك الصحابة تجهيز النبي، ولم يدفنوه حتى أقاموا أبا بكر خليفة، والإجماع مصدر من مصادر الشريعة يلزم المسلمين كما يلزمهم النص، وإذا لم يكن هناك إجماع تام، فإن اتفاق الصحابة دليل على اقتضاء الشرع خليفة لرسول الله[٣١٤]. وقد اعتمد علي عبد الرازق نفسه الإجماع كمصدر من مصادر التشريع الإسلامي[٣١٥].

وإذا كانت الاتجاهات الكلامية ذهبت إلى وجوب نصب الإمام، فإن بعض فرق الخوارج قرروا أن الخلافة أمر جوازي محض، وهؤلاء القائلون بنفي الوجوب منهم من قال بنفي الوجوب مطلقًا وإنما ذلك من الجائزات كالأزارقة والصفرية وغيرهم من الخوارج، ويرى بعض أصحاب هذا الرأي أن الخلافة تصبح واجبة في بعض الأوقات دون غيرها، ولكنّما يختلفون في تحديد الظروف التي تصبح فيها الخلافة واجبة، فيذهب هشام القوطي إلى أنها تجب في حال السلم والاستقرار فقط؛ لأنها قد تكون مفيدة في هذه الظروف لحفظ الأمن، أما في أوقات الفتنة، فإنها تزيد الحال سوءًا، واعتمدوا في ذلك على حجج منها:

١ ـ إن الخلافة ليست ضرورية دائمًا، فإن الناس يمكن أن يحققوا مصالحهم وينظموا أمورهم دون حاجة إلى سلطة نظامية تحكمهم.

٢ ـ إن الخلافة ليست نافعة دائمًا، إذ لا ينتفع بوجود الخليفة إلا من يستطيع الوصول إليه وهذا غير ممكن إلا لعدد قليل من المسلمين.

---

(٣١٣) السابق: ٧٩.

(٣١٤) انظر: عبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**: ٧٩.

(٣١٥) انظر: **الاجتماع في الشريعة الإسلامية**: ١٩، ٢٥.

٣ ـ إن الخلافة ليست دائمة ممكنة، إذ إن الشروط اللازمة في الخليفة لا يمكن توفرها في جميع الأوقات، وفي هذه الحالة إذا فرضنا على المسلمين إقامة خليفة، فإن معنى ذلك أن نلزمهم باختيار خليفة لم تتوافر فيه الشروط الشرعية، وهذا يخالف الشرع أو نلزمهم بعدم اختيار خليفة، وهذا أيضًا مخالف للشرع.

٤ ـ إن الخلافة تؤدي في كثير من الأحيان إلى فتن وحروب بين المسلمين بسبب التنافس عليها.

ولقد فند المتكلمون حجج الخوارج واحدة فواحدة، فالزعم القائل بأن الخلافة ليست ضرورية، يرد عليه بأن هذا مجرد افتراض نظري، إذ إن الواقع أنه إذا لم توجد حكومة، فإن الناس يعيشون في فوضى واضطراب. والقول بأن الخليفة لا يستطيع الوصول إليه إلا عدد قليل من الناس، لا ينفي أن الجميع يستفيد من الأمن والعدل الذي توفره له حكومته دون حاجة لكي يذهبوا لمقابلة الخليفة. أما القول بأن الشروط الواجب توفرها في الشخص المرشح للخلافة، لا يمكن توفرها دائمًا، فيرد عليه بأنه لا يجب الالتزام باختيار مثل هذا الشخص إلا في حالة وجوده. وفي الرد على قولهم بأن التنافس على الخلافة يترتب عليه فتن وحروب، يقولون: إنه يجب إعطاء الأولوية لمن هو أولى، فيقدم من هو أكثر علمًا وكفاءة، ثم من هو أكثر زهدًا، ثم من هو أكبر سنًا، بالإضافة إلى أن الضرر الذي ينتج عن عدم وجود نظام للحكم أشد وأخطر وهو الفوضى[٣١٦]. والحقيقة أن تطبيق الشريعة غير ممكن بدون وجود سلطة شرعية، تلتزم بتنفيذ أحكام الشريعة، وتلزم الناس باحترامها.

---

(٣١٦) انظر: الأيجي: **المواقف**: ٨/ ٣٤٧ وما بعدها.
والشهرستاني: **نهاية الإقدام** ٤٨١ وما بعدها.
الرازي، **محصل أفكار المتقدمين**: ١٧٦ وما بعدها.
عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة**: ٩٣ وما بعدها.
عبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**: ٩٧.
محمد الخضر حسين: **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**: ٧٠ وما بعدها.

ولقد نقد «عبد الرزاق السنهوري» فكرة «علي عبد الرازق» في أنه لا سند لوجوب الخلافة في العقل والشرع، موضحًا أن الشيخ يخلط في ذلك بين أمرين، كان من الواجب عليه أن يميز بينهما، فهو يخلط بين وجود نظام الخلافة وبين اختيار الخليفة، والمسلمون لم يخلطوا قط بين الأمرين كما فعل هو، فمن ناحية مبدأ وجوب نظام الخلافة فقد أجمعوا عليه، منذ وقف أبو بكر فيهم خطيبًا معلنًا ضرورة إقامة الخلافة لضمان تنفيذ الشريعة الإسلامية، وأقره جميع الصحابة على ذلك، فمن الخطأ أن يقال بأن المسلمين لم يجمعوا قط على وجوب الخلافة، لمجرد أنهم مختلفين على الأشخاص الذين يتولون هذا المنصب، فالخلاف هنا كان منصبًا على الأشخاص لا على المبدأ ذاته، أضف إلى ذلك أنه لا يشترط لوجود الإجماع أن تتفق الأمّة كلها، كذلك فإن طائفة الخوارج لم توجد إلا في أواخر عهد علي، بعد انقضاء عصر الخلفاء الراشدين، أي بعد أن وجد إجماع الصحابة في عهد أبي بكر، وعمل به مدة طويلة، ومن المعروف أن الإجماع إذ وجد لا ينقض إلا بإجماع لاحق ولكن لا يكفي لنقضه خروج طائفة قليلة على حكمه(٣١٧).

ويخلص «علي عبد الرازق» من خلال نفيه لكون الخلافة واجبة بوساطة القرآن أو السنة أو بالإجماع، إلى القول بأن صلاح أمور المسلمين لا يتوقف على القول بالخلافة وهنا يستند إلى استدلال عقلي واقعي بعد انتفاء الدليل النقلي النصي، يقول علي عبد الرازق: «الواقع المحسوس الذي يؤيده العقل، ويشهد به التاريخ قديمًا وحديثًا أن شعائر الله ومظاهر دينه الكريم، لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، وعلى أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء، والواقع أيضًا أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك، فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا»(٣١٨). وفي الجملة، فإن الخلافة

---

(٣١٧) انظر: عبد الرزاق السنهوري **فقه الخلافة**: ٧٧ ـ ٧٩.
وعبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا الساسية**: ٧٠ وما بعدها.
محمد الخضر حسين: **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**: ٧١.

في نظره كانت ولم تزل نكبة على الإسلام، وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد[٣١٩]. إن المفكرين العصريين خلطوا فيما يبدو بين فساد النظام في فترة شيخوخته وانحرافه، وبين ما يوافق أصول الإسلام ومصلحة المسلمين، وهو الأمر الذي تنبه له ـ فيما نعتقد عبد الرزاق السنهوري ـ إذ يقول: «أما قوله (يقصد علي عبد الرازق) بأن خلفاء السيطرة والقوة قد استغلوا الصفة الدينية للخلافة، فإن هذا الاستغلال لا يعيب النظام في ذاته وليس الإسلام مسؤولاً عنه، وإنما تقع تبعته على الشعوب التي سكتت على هذه الحكومات الاستبدادية، التي أخلّت بالنظم الإسلامية، وخالفت الشريعة مخالفة صريحة[٣٢٠].

وفي عهد الرسول ﷺ لم توجد دولة، ولم يكن الرسول رجل سياسة ودولة، بل كان رجل دين فحسب، فهناك الكثير من أعمال الحكومات لم يكن موجودًا على عهد الرسول، وما يروى عن أعمال تتعلق بالدولة، فكلها عبارة عن توليته أميرًا على الجيش، أو عاملاً على المال، أو إمامًا للصلاة، أو معلمًا للقرآن، أو داعيًا إلى كلمة الإسلام، ولم يكن في ذلك شيء مطرد، وإنما كان يحصل لوقت محدود، وليس في النظام الذي شيده الرسول بعض الأعمال الأساسية التي لا تخلو منها أقل الحكومات وأعرقها في البساطة، فليس هناك عمالات تتصل بالأموال ومصارفها (المالية) وحراسة الأنفس والأموال (البوليس)، ولم يصل إلينا شيء من ذلك[٣٢١]، ويخلص علي عبد الرازق إلى أن الأعمال التي قام بها الرسول ﷺ لا تتصل برسالته الدينية، وقد أوضح ذلك قائلاً: «فأما أن المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام، وخارج عن حدود الرسالة فذلك رأي لا نعرف في مذاهب المسلمين ما يشاكله، ولا نذكر في كلامهم ما يدل عليه، وهو على ذلك رأي صالح لأن يذهب إليه، ولا نرى القول به

---

(٣١٨) **الإسلام وأصول الحكم**: ٣٥ ـ ٣٦.
(٣١٩) السابق: ٣٦.
(٣٢٠) **فقه الخلافة**: ١٠٨.
(٣٢١) انظر: **الإسلام وأصول الحكم**: ٤٥.

يكون كفرًا ولا إلحادًا، وربما كان محمولاً على هذا المذهب ما تراه بعض الفرق الإسلامية في إنكار الخلافة في الإسلام جملة واحدة، ولا يهولنك أن تسمع أن للنبي ﷺ عملاً كهذا خارجًا عن وظيفة الرسالة، وأن ملكه الذي شيده هو من قبيل ذلك العمل الدنيوي الذي لا علاقة له بالرسالة، فذلك قول إن أنكرته الأذن، لأن التشدق به غير مألوف في لغة المسلمين، فقواعد الإسلام وروح التشريع وتاريخ النبي ﷺ كل ذلك لا يصادم رأيًا كهذا ولا يستفظعه، بل ربما وجد ما يصلح له دعامة وسندًا، ولكنه على كل حال رأي نراه بعيدًا»(٣٢٢).

وهكذا يلمح الرجل برأيه في تحفظ ومواربة، وإن كان يعود فيلح ويقدم له المبررات فالقول بأن الرسول ﷺ قد أقام دولة يتنافي مع معنى الرسالة، ولا يتلاءم مع طبيعة ما تقضي به الرسالة الدينية، ويطرح علي عبد الرازق مجموعة من التساؤلات التي يستنتج منها عدم وجود الدولة على عهد الرسول، وأن الرسول كان صاحب رسالة دينية فحسب، و«إذا كان الرسول ﷺ قد أسس دولة سياسية أو شرع في تأسيسها، فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامه في تعيين القضاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وقواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟ ولماذا لماذا نريد أن نعرف منشأ ذلك الذي يبدو للناظر كأنه إبهام، أو اضطراب، أو نقص، أو ما شئت فسمّه في بناء الحكومة أيام النبي ﷺ وكيف كان ذلك وما سره؟»(٣٢٣). إن هناك الكثير من المظاهر التي تشكل الدولة وتكونها لم تكن موجودة على عهد الرسول ﷺ فليست للدولة ميزانية أو دواوين تضبط مختلف شؤونها الداخلية والخارجية(٣٢٤).

ويخلص علي عبد الرازق من تقريره عدم وجود الكثير من المظاهر

---

(٣٢٢) السابق: ٥٥.

(٣٢٣) السابق: ٥٧.

(٣٢٤) السابق: ٦٢ - ٦٣.

الأساسية والضرورية للدولة في عهد الرسول ﷺ إلى أنه ﷺ كان رجل دين فحسب ولم يكن رجل دولة، وهو يؤكد ذلك قائلاً: «إن محمد ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك، ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي ﷺ ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها، ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكًا، ولا مؤسس دولة، ولا داعيًا إلى ملك»[(٣٢٥)]. إن ولاية الرسول ـ في نظره ـ لم تكن إلا ولاية دينية، وليست ولاية دنيويّة، «ولاية الرسول على قومه ولاية روحية منشؤها إيمان القلب وخضوعه خضوعًا صادقًا يتبعه خضوع الجسم. وولاية الحاكم ولاية مادية تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلوب اتصال، تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض، تلك للدين وهذه للدنيا، تلك لله وهذه للناس، تلك زعامة دينية وهذه زعامة سياسية، ويا بعد ما بين السياسة والدين»[(٣٢٦)]. وتؤكد الآيات القرآنية أن الرسول ﷺ لم يكن له شأن في الملك السياسي وأن عمله السياسي لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد عن كل معاني السلطان. قال ـ تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقوله ـ تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ وَهُوَ ٱلْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُم بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: ٦٦]. فلم يكن للرسول ﷺ على قومه غير حق الرسالة، ولو كان ملكًا لكان على أُمّته حق الملك أيضًا، وأن للملك حقًا غير حق الرسالة وفضلاً غير فضلها.

وربما كانت الظروف التاريخية التي أعقبت سقوط الخلافة العثمانية في تركيا على يد كمال أتاتورك وأقامة النظام العلماني المتطرف فيها، لعبت دورًا أساسيًا في أفكار علي عبد الرازق في نفي الارتباط بين الرسالة والحكم، إذ تطلّع الكثيرُ لملء هذا الفراغ الذي نجم عن إلغاء الخلافة العثمانية، وكان في مقدمة المتطلعين لملء هذا الفراغ الملك أحمد فؤاد ـ ومن

(٣٢٥) السابق: ٦٤ ـ ٦٥.

(٣٢٦) السابق: ٦٩.

ثم فإن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» لم يكن بحثًا أكاديميًا من أبحاث السياسة أو علم الكلام عند المفكرين والمثقفين المسلمين، وإنما كان بالدرجة الأولى وقبل كل شيء جهدًا سياسيًا في معركة سياسية حامية، بل ضارية، وقائمة على قدم وساق كما كانت تحديًا للملك يملك كل القوى والإمكانيات، وفوق كل ذلك كان أحد العوامل التي أفسدت على الاستعمار البريطاني في مصر والشرق العربي الاستفادة من لعبة الخلافة هذه. لقد جاء الكتاب سهمًا مصريًا ضد العرش المصري والملك فؤاد على وجه الخصوص[٣٢٧]، وإن كان البعض يذهب إلى أن مسألة الخلافة والحركة التي قامت حولها في مصر، إنما نشأت من الظروف الطبيعية ومن أثر الوقائع التي حدثت إذ ذاك والتي بدأت بإلغاء منصب الخلافة في تركيا، ثم تحرك العالم الإسلامي لإبقاء هذا المنصب واستمرار الخلافة، وإن فكرة ترشيح الملك فؤاد نشأت في مصر ـ وكانت اتجاها طبيعيًا، وكانت حركة دينية سياسية وطنية، ولم تكن حركة مصطنعة واردة من الخارج، وأن الملك فؤاد كان شخصية قوية لها احترامها، وكان له أثر في تطور بلاده، ومهما كانت مساوئه أو مواقفه الضارة بالوطن، فمن الظلم أن يقال إنه كان أداة أو مجرد عميل أو موظف[٣٢٨].

إن الإسلام في كتاب علي عبد الرازق دعوة دينية روحية فحسب، أما الأغراض الدنيوية من حكم وتشريع ونظام، فهي متروكة للعقول تدبرها كيف تشاء، «الإسلام دعوة دينية إلى الله ـ تعالى ـ ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشري وهدايته إلى ما يدينه من الله جل شأنه ويفتح له سبيل السعادة الأبدية التي أعدها الله لعباده الصالحين، وهو وحدة دينية أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين، وأن يحيط بها أقطار الأرض كلها.. معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنتظم

(٣٢٧) انظر؛ د. محمد عمارة: **الإسلام وأصول الحكم**: لعلي عبد الرازق: دراسة وثقائق: ٨ وما بعدها محسن محمد: **أصول الحكم**: ١٢٣، الأحمدي الظواهري: **السياسة والأزهر**: ٢٠٧ وبعدها.

(٣٢٨) انظر: د. محمد ضياء الريس: **الإسلام والخلافة**: ٩٣ ـ ٩٤.

البشرية كلها وحدة دينية، فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجًا عن الطبيعة البشرية، ولا تتعلق به إرادة الله، على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية التي خلى الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحرارًا في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم»[٣٢٩].

إن الرسول ﷺ لم يؤسس دولة، بل كان رجل دين فحسب، والخلافة ليست من الإسلام، يؤكد ذلك القرآن والسنة[٣٣٠]، والإسلام أراد أن يترك الناس أحرارًا في اختيار النظام السياسي المناسب لهم، بعد أن قرر القرآن والسنة أن الدولة ليست من جوهر الإسلام[٣٣١]. ولقد أوضح علي عبد الرازق رأيه في علاقة الإسلام بالسياسة وموقفه من دولة الرسول ﷺ في المدينة قائلًا: «ترى من هذا أنه ليس القرآن هو وحده الذي يمنعنا من اعتقاد أن النبي ﷺ كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسية، وليست السنة هي وحدها التي تمنعنا من ذلك، ولكن مع الكتاب والسنة حكم العقل، وما يفضي به معنى الرسالة وطبيعتها. إنما كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم. هيهات هيهات لم يكن ثمة حكومة ولا دولة، ولا شيء من نزعات السياسة ولا أغراض الملوك والأمراء»[٣٣٢].

وفي عهد النبي ﷺ لم يكن ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب، لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية، وهو إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءًا يسيرًا مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسة وقوانين.

---

(٣٢٩) الإسلام وأصول الحكم: ٧٦ ـ ٧٧.

(٣٣٠) السابق: ٦٩ وما بعدها.

(٣٣١) السابق: ١٢ وما بعدها ـ قارن:
Hamid Enayat: *Modern Islamic Political Thought* p. 64.

(٣٣٢) الإسلام وأصول الحكم: ٨١.

إن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات، إنما هو شرع ديني خالص لله ولمصلحة البشر الدينية[٣٣٣] لا غير. لقد كانت زعامة الرسول ﷺ زعامة دينية لا مدنية، وكان خضوعهم له خضوع عقيدة وإيمان لا خضوع حكومة وسلطان، وكان اجتماعهم حوله اجتماعيًا خالصًا لله تعالى، يتلقون فيه خطرات الوحي ونفحات السماء، وأوامر الله ونواهيه[٣٣٤]، ولم يشر الرسول ﷺ طوال حياته إلى شيء يسمى دولة إسلامية، أو دولة عربية، فإذا كان من عمله إنشاء دولة، فكيف ترك أمر تلك الدولة مبهمًا على المسلمين ليرجعوا سريعًا من بعده يضرب بعضهم رقاب بعض؟ وكيف لا يتعرض لأمر من يقوم بالدولة من بعده وذلك أول ما يتعرض له بناة الدول قديمًا وحديثًا؟

والحقيقة ـ فيما يبدو ـ أن الشيخ علي عبد الرازق قد استخدم مصطلحي: «الدين والدولة» بمفهومهما المعاصر في الفكر الأوروبي، أي إن الدولة هي مجموع سلطات ثلاث: التشريعية، والقضائية، والتنفيذية، والدين هو القواعد التي تتعلق بعقيدة الفرد وعلاقته بربه وعباداته، وعلى هذا الأساس يرى أن الرسول لم ينشئ دولة بالمعنى المعروف في العصر الحاضر، وحق القول أن فكرتي الدين والدولة لم يكن التمييز بينهما بهذا الوضوح في عهد الرسول وما قبله، لأن النظم السياسية كانت تقوم غالبًا على اعتبارات دينية دون أن يغير ذلك من طبيعتها المدنية، وهذا هو الذي يفسر لنا الطابع الديني الذي اصطبغت به النظم السياسية في الإسلام. أما أن نظم الدولة في عهد النبي كانت غير محكمة، وهي الحجة الأساسية التي يعتمد عليها في بناء نظريته، فإن ذلك لا يصلح له سندًا، لأن سببه الحالة الفطرية التي كانت تسيطر على المجتمع في جزيرة العرب في ذلك الوقت والتي كانت لا تسمح بوجود نظم دقيقة معقدة فالنبي ﷺ قد وضع لحكومته أصلح النظم الممكنة في زمنه، لأنها تتناسب مع حالة المجتمع، ولا يعاب عليه أن حكومته لم تشمل النظم الموجودة في الدول في العصر

---

(٣٣٣) السابق: ٨٤ ـ ٨٥.

(٣٣٤) السابق: ٨٦.

الحاضر، لأن هذه النظم ما كانت تناسب المجتمع الذي يعيش فيه ومع ذلك فإن حكومة النبي أقامت دولة حقيقية لا تقل في نظمها عن الدولة الرومانية في بدايتها، فالنبي قد وضع بالفعل النظم الأساسية للدولة الإسلامية، فأوجد نظامًا للضرائب والتشريع، ونظمًا إدارية وعسكرية، وهذه النظم المؤسسة كانت تحمل في طياتها عوامل التطور والنمو مع الزمن، وقد تطورت فعلاً دون أن تخرج بذلك عن كونها مؤسَّسة على الإسلام[٢٣٥].

إن أركان الدولة طبقًا للفقه الدستوري لا تزيد عن أربعة وهي: ـ

١ ـ **وجود شعب**، ولا شك في وجود الشعب في الدولة الإسلامية من يوم أن تجمّع المسلمون في المدينة.

٢ ـ **الاستقلال السياسي**، ويتوفر إذا لم تخضع الجماعة لغيرها، ولا جدال في أن المسلمين تمتعوا بهذا الاستقلال من يوم أن تجمعوا بالمدينة، فما عرف عنهم أنهم خضعوا في أمورهم الداخلية والخارجية لأي جماعة أُخرى، أو لغير توجيه الإسلام الذي دانوا به.

٣ ـ **وجود إقليم** تعيش عليه الجماعة بصفة مستمرة، ولقد كانت المدينة هي إقليم الدولة الإسلامية، عاش فيه المسلمون بصفة مستمرة، وبدأ صغيرًا لا يتجاوز المدينة وبعض ضواحيها، ثم أخذ يتسع حتى شمل كل جزيرة العرب قبل وفاة الرسول ﷺ.

٤ ـ **السلطان أو السيادة**، وتكون إذا وجدت سلطة عامة يخضع لها جميع الأفراد، ولهذه السيادة وجهان: وجه داخلي بحيث يكون للقائمين على السلطان حق إصدار الأوامر لجميع أفراد الجماعة، ووجه خارجي بحيث يكون للقائمين على السلطان حق تمثيل الجماعة والتصرف باسمها،

---

(٣٣٥) انظر: د. عبد الرزاق السنهوري: ١٠٤ وما بعدها.
د. محمد عبد القادر: **النظام السياسي في الإسلام**: ٢٩٣ وما بعدها.
محمد الخضر حسين: **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**: ٩١ وما بعدها.

وهذا السلطان بوجهيه كان موجودًا أيام الرسول.

وإذا كانت هذه الأركان الأربعة متوفرة في الوحدة التي ألفها المسلمون برئاسة النبي ﷺ فقد تكونت الدولة الإسلامية بحكم الفقه وبحكم الواقع، والتعلق بعد ذلك بالتنظيمات الداخلية إنما هو تعلق بما لا يفيد ولا ينتج، فمن الحقائق التي لا يستطيع أحد أن ينكرها أنه على أثر ظهور الدعوة الإسلامية تكون مجتمع جديد، له ذاتية مستقلة تميزه عن غيره، يعترف بقانون واحد، وتسير حياته وفقًا لنظام واحد، ويهدف إلى غايات مشتركة، ومثل هذا المجتمع الذي تتوفر فيه تلك العناصر، هو الذي يوصف بأنه سياسي أو هو الذي يقال عنه إنه دولة، فإنه لا يوجد أي تعريف لها غير أن تجتمع هذه الصفات كلها التي ذكرت في مجتمع ما(٣٣٦). والسلطات التي باشرها النبي إنما كانت أنظمة مدنية حقيقية كأي حكومة أُخرى، فقد كان يفرض بمقتضاها عقوبات جنائية على من خالف أحكام التشريع الإسلامي، ولم يكتفِ بالجزاءات الآخروية التي يفرضها الدين، وكان له عمال ماليون وإداريون وكان له جيش مسلح، إنه كان حاكمًا دنيويًا إلى جانب صفته كنبي مرسل(٣٣٧).

كذلك، فإن الإسلام ليس دينًا روحيًا فحسب، وإنما هو دين ودولة، فكل أمر في القرآن يقتضي تنفيذه قيام دولة إسلامية، والإسلام يقوم على وجهه الصحيح في ظل دولة إسلامية تقوم على مبادئ الإسلام وتتقيد بحدوده، وأكثر ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية، لا يدخل تنفيذه في اختصاص الأفراد، وإنما هو من اختصاص الحكومات التي تختارها المجتمعات وهذا يدل على أن الإسلام دين ودولة، وهذه حقيقة أقر بها المستشرقون على نحو واسع وجليّ(٣٣٨)، فالإسلام قد أتى بتحريم كثير من الأفعال واعتبر إتيانها جريمة يعاقب عليها، وفرض لهذه الجرائم

(٣٣٦) انظر: عبد القادر عودة: **الإسلام وأوضاعنا السياسية**: ٤٨ وما بعدها.

(٣٣٧) انظر: د. عبد الرزاق السنهوري: **فقه الخلافة**: ١٠٦.

(٣٣٨) انظر: ٤٤٩ من هذا البحث.

عقوبات، ومن هذه الجرائم القتل العمد وعقوبته القصاص، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾ [البقرة: ١٧٨]. والسرقة وعقوبتها قطع اليد، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨]، ولا جدال في أن تحريم هذه الأفعال واعتبارها جرائم، وفرض العقوبات عليها إنما من مسائل الحكم ومن أخص ما تقوم به الدولة، فالشريعة الإسلامية لا يمكن أن تطبق كاملة إلا في ظل دولة إسلامية.

أما دولة الخلفاء الراشدين فإنه بعد انتقال الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى، انتهت الزعامة الدينية التي كانت مرتبطة ومتصلة بالرسالة، ونشأ نوع جديد لا ديني من الزعامة، وهي الزعامة المدنية أو السياسية زعامة الحكومة والسلطان لا زعامة الدين، وما كانت بيعة أبي بكر إلا بيعة سياسية ملكية، عليها كل طوابع الدول المحدثة، كما قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف(٣٣٩)، وإذا كانت الدولة الإسلامية، كما يرى علي عبد الرازق، على عهد أبي بكر دولة مدنية، فإنه يقطع بأن حرب المرتدين لم تكن حربًا دينية بل كانت حربًا سياسية صرفة حسبها العامة دينًا وما كانت من الدين(٣٤٠). إن الخلافة ليست من الإسلام، وقد كان من مصلحة السلاطين أن يروجوا ذلك الخطأ بين الناس، حتى أفهموا الناس أن طاعة الأئمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيانه، بل جعلوا السلطان خليفة الله في أرضه، وظله الممدود على عباده، تلك جناية الملوك واستبدادهم بالمسلمين، أضلوهم عن الهدى، وعموا عنهم وجوه الحق، وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين، و باسم الدين ـ أيضًا ـ استبدوا بهم وأذلوهم، وحرموا عليهم النظر في علم السياسة(٣٤١)، ويخلص علي عبد الرازق إلى أنّ الخلافة ليست من الإسلام في شيء ـ وهو رغم سبق أن أوضحنا بطلانه ـ وأن على المسلمين أن يتجهوا إلى النظم العلمانية الغربية، وقد أوضح ذلك قائلاً: «الحق أن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما

(٣٣٩) انظر: الإسلام وأصول الحكم: ٩٢.
(٣٤٠) السابق: ٩٩.
(٣٤١) السابق: ١٠٢.

هيأوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلاّ ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة، ولا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى إحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة، كما أن تدبير الجيوش الإسلامية، وعمارة الثغور، ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع الأمر فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحرب وهندسة المباني، وآراء العارفين، لا شيء في الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى، في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم، ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية، وامتن ما دلت عليه تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم»[٣٤٢].

وقد اعتبرت آراء «علي عبد الرازق» في الخلافة، ودعوته إلى الأخذ بمبدأ العلمانية بمثابة تبرير شرعي للأنظمة الوطنية العلمانية التي نشأت حديثًا في العالم العربي، وقد عض عليها دعاة العلمانية بالنواجذ، ولكن بعض الباحثين وصفها بأنها تقوض الأساس الخلقي للمجتمع، وتحرم العلماء من حق مطالبة الدولة بمسؤوليتها الخلقية[٣٤٣].

وصفوة القول أن «علي عبد الرازق» الذي يعد كتابه لدى القوميين الليبراليين المعاصرين أعظم كتاب في الدفاع عن علمانية الدولة والفكر السياسي العربي الحديث[٣٤٤]، قرر أنّ الخلافة ليست من الإسلام، وليس عليها دليل من كتاب أو سُنّة أو إجماع، وبالتالي كانت رسالة الرسول ﷺ رسالة دينية روحية محضة، فلم تكن هناك دولة على عهده، وبعض المظاهر التي وجدت إنما هي جزء من خصائص أو توابع زعامته الدينية لا

---

(٣٤٢) السابق: ١٠٣.

(٣٤٣) See: Majid Khadduri: *Political Trends* p. 218.

(٣٤٤) See: Khaldun S. El Husry *Origins of Modern Arab Political Thought*: p. 120.

الدنيوية، فلم يُنشئ الرسول ﷺ دولة، ولم يشر إليها، بل كان نبيًا فحسب، ولم يكن رجل دولة قط، وعندما تولى أبو بكر أمور الخلافة، كانت الدولة مدنية علمانية، وما قام به المسلمون من حروب، إنما هي حروب سياسية لا دينية، ويخلص من ذلك كله إلى رفض فكرة الخلافة، والدعوة إلى تبني النظام العلماني الغربي، واعتبار الإسلام رسالة روحية فقط لا علاقة لها بنظام الحكم والسياسة، وقد سبق أن أوضحنا بطلان هذه الآراء، فأدلة علي عبد الرازق التاريخية هي مما لا يقوى على الصمود أمام النقد الرصين، وأن السند التاريخي فيها لا يخلو من بعض الضعف والزعم بأن الخطط والقواعد الإسلامية المتصلة بالجهاد، والزكاة، والغنائم، والفيء، وإقامة الحدود وعقد الألوية والرايات، وإرسال القضاة إلى الأمصار هي أمور لا شأن لها بالدين، هو تحد صريح لمعطيات النصوص الدينية والوقائع التاريخية الإسلامية، أما القول بأن الرسول كان يسمو على كل اهتمام اجتماعي وسياسي، ودنيوي، وأن المسلمين قد انحرفوا برسالته وحرفوها - إذ هذا هو المضمون الأساسي لدعوى علي عبد الرازق، فهو معادل للقول بأن المسلمين لم يفهموا عن الرسول شيئًا، ومن وجه آخر فإن ممارسة وظيفة الخلافة وطبيعتها شيء والزعم بأن النبي نفسه لم يُعْنَ إلا لمامًا بالأمور الدنيوية شيء آخر، وأنه لأمر مؤكد في كل الأحوال أن رد الإسلام إلى حالة يراد له فيها أن يكون ديانة روحية فحسب، ليجعل من الرسالة المحمدية أمرًا لا طائل وراءه، لأن المسيحية كان يمكن لها أن تقوم بهذا الدور خير قيام.

لقد أراد «علي عبد الرازق» أن يهاجم رغبة سلطان مصر في التحلي بثوب الخلافة، ولم يجد أمامه إلا أن يثير المعركة مع الأوساط الدينية، بدلاً من أن يتصدى لخصمه الحقيقي ويقول له: إن شروط الخلافة غير متوفرة فيه إطلاقًا، تصدى لهذه الأوساط الدينية، وزعم أن فكرة الإمامة باطلة أصلًا، فأصابت الرمية الإسلام نفسه لا السلطان[٣٤٥].

ويبدو أن «علي عبد الرازق» قد تأثر بما كتبه «ابن خلدون» في

(٣٤٥) انظر: د. فهمي جدعان: **أسس التقدم**: ٣٤٣.

المقدمة عن الخلافة ـ وبصفة خاصة فكرته عن أن الملك لا يقوم إلا على الغلب والقهر، وتشمل الخلافة لديه التي هي نيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا به الملك الذي يندرج تحتها، وقد ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها بعد تحولها إلى ملك، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها، واستعملت في أغراضها، من القهر والتغلب، في الشهوات والملاذ، ولقد كان الأمر كذلك لمعاوية ومروان وابنه عبد الملك، والصدر الأول من خلفاء بني العباس، ولقد كان اسم الخلافة باقيًا فيهم لبقاء عصبة العرب، والخلافة والملك في المصدرين ملتبس بعضهما ببعض، ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وبقي الأمر ملكًا بحتًا[٣٤٦] ـ كما تأثر به محمد عبده ورشيد رضا من قبل، ولكن علي عبد الرازق يصل من خلال فهمه لنصوص ابن خلدون إلى موقف مغاير تمامًا للموقف الذي وصل إليه محمد عبده ورضا، فعلى حين ذهبا إلى تقرير الأفضلية للشريعة الإسلامية على غيرها من القوانين الوضعية، نجد علي عبد الرازق يذهب إلى أن الإسلام لأبناء القرن الحالي ليس سوى عقيدة إيمانية ومرشد أخلاقي، ويدعو إلى الفصل التام بينه وبين الدولة، على اعتبار أن الإسلام عقيدة فردية[٣٤٧]، ويرى البعض أن علي عبد الرازق قد تأثر بكتاب «الخلافة» للمستشرق الإنكليزي «توماس آرنولد» الذي كتبه عقب الثورة الكمالية تمجيدًا لهدم الخلافة[٣٤٨]، وإبعاد الإسلام عن مجالات الحياة العامة في تركيا. ويرى البعض أنه تأثر بالثورة الكمالية التي قامت بإلغاء الخلافة العثمانية في تركيا سنة ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م، ويذهب ثالث إلى أنه أراد معارضة الملك فؤاد في تطلعه للخلافة[٣٤٩]، ويذهب آخر إلى أنه تأثر بأفكار الفلسفة الوضعية[٣٥٠]، ويقرر آخر أن الكتاب ليس لعلي عبد

---

(٣٤٦) انظر: ابن خلدون: **المقدمة**: ١٩٠ وما بعدها.

(٣٤٧) See: Erwin I. J. Rosenthal: Religion and Politics In Islam in *«Islam and the Modern age»* Vol. 1, No. 5, pp. 56-57.

(٣٤٨) انظر: د. محمد البهي: **الفكر الإسلامي الحديث**: ٢٥٢.

(٣٤٩) انظر: محسن محمد: **أصول الحكم**: ١٢٣.

(٣٥٠) انظر: د. محمد طلعت: **اتباع سان سيمون**: ١١١.

الرازق، بل كتبه مستشرق إنكليزي[٣٥١].

وأيا كان الباعث للشيخ «علي عبد الرازق»، فإن كتابه «الإسلام وأصول الحكم» هو أخطر كتاب مهّد للعلمانية في الفكر العربي الحديث، إذ تأثر به الكثير ممن جاءوا بعده باعتباره قاضيًا شرعيًا أزهريًا يقول للناس ما يريد العلمانيون، ويرفض العلاقة الوثيقة بين الدين والدولة من خلال موقفه المتعسف، وفهمه السيِّئ لبعض الحقائق الإسلامية. إنه يرفض الجانب السياسي في الإسلام من خلال نصوصه وتعاليمه وتاريخه، فالإسلام لديه علماني بطبعه وروحه، ولا يوجد فيه ما يشير إلى ارتباطه بالدولة، فهو كالنصرانية مجرد ديانة روحية لا صلة لها بالنظام السياسي للدولة، وهنا يلغي علي عبد الرازق خصوصية الإسلام تمامًا، وينادي بالمسلمين أن يتبنوا نزعة علمانية غربية.

لقد حاول القاضي الشرعي تقديم الحجج الفقهية والدينية ـ في نظره ـ من داخل الإسلام ذاته للتدليل على علمانية الإسلام وهو أمر سار عليه من جاء بعده من الليبراليين المسلمين القوميين، وهنا مكمن الخطورة وأصل الداء. لقد كانت الدعوة العلمانية لدى المسيحيين الشوام، كما سبق أن أوضحنا، تنطلق من أن الدين يقيد حركة الفكر والعمل، كانت حججًا غربية خالصة، لا تحتج على الإسلام من خلال تعاليمه، كما فعل علي عبد الرازق، بل من خارجه، وبالتالي لم تستطع تلك العلمانية المسيحية أن تؤثر كثيرًا في مسار التفكير السياسي الإسلامي الحديث، ولم تؤدِّ إلى تكوين تيار علماني أصيل، وإن كانت قد دفعت ـ بالإضافة إلى أوضاع الاحتلال والهيمنة الحضارية الغربية ـ إلى بعض التنازلات من جانب المجددين المسلمين.

العلمانية هي قضاء على الدين الإسلامي باعتباره منهجًا إلٰهيًا ينظم شتى أمور الحياة، إن تطبيق الشريعة الإسلامية لا يمكن أن يتحقق إلا بوساطة دولة إسلامية تقوم عليها ـ كما سبق أن أوضحنا آنفًا ـ فهي تكاد

---

(٣٥١) انظر: د. محمد ضياء الدين الريس: **الإسلام والخلافة**: ٢٠٣ وما بعدها.

تكون إغفالاً للنصوص الشرعية ووجوب الالتزام بها، إذ إنها تنكر بعض سلطة الشريعة الإسلامية، حقًا إنها تعترف بوجود الله ـ تعالى ـ ولكنها لا تعترف بسلطة تعاليمه المقدسة، التي إن أفرغت من مضمونها السياسي ضاع منها جوهر الإسلام وحقيقته في كونه دينًا ودولة، فلدى الليبراليين المسلمين وبسلطة التعاليم الدينية (الكتاب والسنة) يجب أن يكون الإسلام علمانيًا، أي ديانة روحية فقط، شأنه شأن المسيحية، فطريق التقدم لا يكون إلا بحصر الإسلام في المساجد وبعض قوانين الأحوال الشخصية وقد سبق أن أوضحنا تهافت هذه الأفكار فيما سبق.

### ٤ ـ أحمد لطفي السيد

### ٤ ـ أ ـ القومية المصرية العلمانية

أما أحمد لطفي السيد (١٢٨٩هـ/ ١٨٧٢م ـ ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م) ذلك السياسي الجامعي المفكر، فقد ذهب منذ أوائل القرن إلى تحديد مفهوم الشخصية القومية المصرية على أساس علماني لا يربط فيه بين الجنسية والدين، بل يربط فيه بين الجنسية والمنفعة، وقد وقع أحمد لطفي السيد في دعوته إلى القومية المصرية التي ترتكز على أساس علماني نفعي تحت تأثيرين:

١ ـ العلمانية الليبرالية التي تميزت بها انكلترا وفرنسا في القرن التاسع عشر، والتي كان استيعابها وقبولها وأول تعبير عنها في اللغة العربية لبطرس البستاني وأتباع مدرسته، ثم أخذ عنهم أحمد لطفي السيد ومدرسة القوميين المصريين التي أنشأها، وقد كان هذا الاتجاه علمانيًا، بمعنى أنه كان يؤمن بأن المجتمع والدين كليهما يتمتعان بالازدهار الأفضل، عندما تكون السلطة المدنية منفصلة عن السلطة السياسية، وكان اتجاهه ليبراليًا شديد الليبرالية، بمعنى أنه ارتكز إلى أن قوام خير المجتمع، إنما هو قوام خير الأفراد، وأن واجب الحكومة إنما هو حماية الحرية، وبنوع خاص حرية الفرد في تحقيق ذاته.

٢ ـ حركة الإصلاح الإسلامية التي صاغ مفاهيمها «محمد عبده» وقد

تمت هذه العملية تحت تأثير الفكر الليبرالي الأوروبي فأدّت إلى تفسير جديد للمفاهيم الإسلامية، بغية جعلها معادلة للمبادئ الموجهة للفكر الأوروبي، وكان نتيجة ذلك لدى الجناح الليبرالي لمدرسة «محمد عبده» الفصل الحاسم بين الدين والدولة، ثم فتح باب جديد أمام القومية العلمانية(٣٥٢).

لقد كان المحور الأساسي الذي يدور حوله تفكير «أحمد لطفي السيد»، هو تحقيق مفهوم الاستقلال للأمّة المصرية، وذلك الاستقلال لا يرتكز على أساس ديني بل على أساس عملي نفعي، والحقيقة أن القرن العشرين قد شهد من الناحية السياسية ظواهر جديدة على البيئة الإسلامية، منها: ١ ـ ظهور مفهوم القومية في العالم الإسلامي وتطوره، ٢ ـ ازدياد الاهتمام بطبيعة العلاقة بين الدولة والمجتمع، وهذان الأمران يهدفان إلى تحقيق الاستقلال للدولة القومية، على اعتبار أن تحقيق الدولة القومية المستقلة كان يمثل هدفًا لدى المثقفين ونشاطاتهم السياسية والجمهور الغالب للشعوب المستعمرة(٣٥٣).

لقد جاء مفهوم القومية الإقليمية التي ترتكز على حب الوطن بمفهومه المحلي الضيق والولاء له من خلال اتصال المثقفين العرب بالثقافة الغربية، ولعل أول من دعا إلى مفهوم الوطنية القومية في مصر هو الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٢١٩هـ/ ١٨٠١م ١٢٩١هـ/ ١٨٧٣م) في كتابه «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، وقد تأثر في ذلك بالثقافة الأوروبية، محاولاً بنحو ما مزج الأفكار الإسلامية بالقيم الغربية(٣٥٤)، ولكن القومية المصرية لدى الطهطاوي لا تأخذ شكلاً علمانيًا، بل إن المفكر المسلم يحاول أن يجد سندًا من التعاليم الإسلامية التي تدعو إلى حب الوطن والولاء له، فليس لدى الطهطاوي تناقض بين الوطنية بمعنى حب الوطن والعمل له وبين الإسلام عقيدة الأمّة وأساس

---

(٣٥٢) انظر: حوراني: **الفكر العربي**: ٤١٠ ـ ٤١١.
د. محمد جابر الأنصاري: **تحولات الفكر والسياسية**: ١٩ ـ ٢٠.

(٣٥٣) See: Jhon Obert Voll: *Islam* p. 150.

(٣٥٤) Ibid. p. 96.

وعيها الحضاري، فالرابطة الدينية لا تتناقض عنده مع الرابطة القومية[٣٥٥]. ومن هنا فإنه كما يذهب أحد الباحثين الغربيين، ليس من السهولة بمكان أن تقرر أن فكرة القومية المصرية قد أخذت لدى الطهطاوي مفهومًا علمانيًا تقوم عليه الأمّة، كما يحاول البعض تصويره[٣٥٦]، وكذلك أسهم المهندس علي مبارك في ذلك سواء بجهوده العلمية والثقافية أو بمؤلفاته المختلفة التي تصبّ في هذا المقصد. كما أسهم الإمام محمد عبده بعد انفصاله عن الأفغاني في نمو مفهوم للقومية المصرية يدور حول حب الوطن المصري والعمل له ولكن ذلك تم عنده في إطار التعاليم الإسلامية[٣٥٧]. ولدى عرابي أيضًا كانت القومية المصرية تتخذ مفهوم المقاومة لسيطرة الأتراك وبعض المتمصرين على مقاليد الأمور، ولكن «عرابي» لم يعلن رفضه لسلطان الخلافة الإسلامية أو خروجه على السلطان العثماني[٣٥٨]، ولا عرف الدعاوى العلمانية، بل كانت منطلقاته إسلامية.
وحين دعا مصطفى كامل إلى مفهوم الوطنية المصرية القائمة على تمجيد الوطن المصري والاعتزاز به والعمل على تحريره من السلطات البريطانية المحتلة، لم يرفض في الوقت نفسه السلطان العثماني أو العلاقة بين مصر وتركيا العثمانية، وإن كان البعض يرى أن القومية المصرية لدى مصطفى كامل قد حملت المفهوم العلماني. فيذهب أحد الباحثين الغربيين إلى أن «مصطفى كامل» كان يؤمن إيمانًا قويًا بفكرة قومية الدولة، التي تسهم التعاليم الإسلامية فيها بقدر ضئيل، لقد ارتأى أن الإسلام كالمسيحية يركز على الإيمان والأخلاق، ويبدو أن منطلقاته كانت: أنا أعتقد في الدين كما

---

(٣٥٥) انظر: الطهطاوي: **مناهج الألباب**: ١٠، ١٥، ٩٥.

(٣٥٦) See: Charles Wendell: *The Evalution of the Egypt an National* p. 125.

(٣٥٧) انظر: محمد عبده: **الأعمال الكاملة** (الوطنية): ١/ ٢٨٩ ـ ٢٩٢.

قارن Jhon Obert Voll.: *Islam* p. 98.

(٣٥٨) انظر: بلنت: **التاريخ السري للاحتلال البريطاني**: ١١٩، ١٣٠.

قارن: أحمد عرابي: **مذكرات عرابي** ٨٤.

وقارن Jhon Obert Voll: *Islam* p. 98.

اعتقد في القومية، فهو يرى أن الدين محله القلب، كما دعا مصطفى كامل إلى التآخي بين المسلمين والأقباط[٣٥٩]. ويشير آخر إلى أن «مصطفى كامل» في دعوته إلى القومية المصرية نظر إلى الدين على اعتبار أنه علاقة فردية شخصية محكومة بالإيمان والأخلاق، وبالتالي فليس ثمة ـ من منطلق فردية الدين ـ علاقة بين الدين والدولة[٣٦٠]. وحقيقة القول أن ما قرره مصطفى كامل من الدعوة إلى الوطنية المصرية، لا يمكن أن يفهم منه أن الدعوة إلى الوطنية تتضمن المفهوم العلماني، بل دعا مصطفى كامل باعتباره زعيم الحزب الوطني إلى إقامة القومية المصرية على أساس ديني وتأييد السلطان العثماني[٣٦١].

كذلك فقد مال الأقباط إلى تبنّي المفهوم العلماني للوطنية المصرية، وذهبوا إلى أن أصل المصريين هم الأقباط، يقول رمزي تادرس: «إذا كان هذا الهيكل العظيم المؤلف من ملايين النفوس يعد من الأصل المصري القديم، فلا شك أن العنصر الأكثر محافظة على الصفات المصرية الأصلية، والممثل لها تمثلاً نقيًا خاليًا من شوائب الاختلاط، إنما هو الشعب القبطي المسيحي، لأن بقاءه معتنقًا المسيحية إلى هذا العصر منعه من كل اختلاط بالأجناس الأخرى التي اختلط بها إخوانه الذين اعتنقوا الديانة الإسلامية»[٣٦٢] «إن الأقباط هم السلالة الأصلية النقية للمصريين».

ويخلص رمزي تادرس أن من يتّخذ من الدين جنسية فليس بمصري، وقد أوضح قائلاً: «إذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك في الحقيقة والواقع، فكل من يتخذ من الدين وظيفة إنما هو من دم غير مصري، وجنسية غير الجنسية المصرية، وليس من دليل أثبت به هذه

---

(٣٥٩) See: Bordern Waterfield Egypt: p. 119.

(٣٦٠) See: Jhon Obert Voll: *Islam* pp. 98-99.

(٣٦١) انظر: مصطفى كامل: **المسألة الشرقية**: ٢/ ١٤٥ ـ ١٤٦، ١/ ١٥٢، ٢/ ١١٥، ٢/ ١٢١، ٢/ ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

(٣٦٢) **الأقباط في القرن العشرين**: ٢/ ١ ـ ٢.
قارن: زكي شنودة **تاريخ الأقباط**: ١/ ١١/ ١٢.

النظرية أقوى من الدليل العام بأن المتبعين لهذه المبادئ العقيمة ليسوا إلا أفرادًا من سكان المدن امتزجوا بدماء الشعوب المختلفة، فصاروا دخلاء على الجنسية المصرية، وقد دفعهم هذا الامتزاج إلى تحريض فئة من الأُمَة المصرية التي ينتسبون إليها كذبًا، على اعتبارهم بمثابة إخوان لهم أشد ولاء وإخاء ورابطة من إخوانهم في الدم والوطنية والحياة والعمل، ولا لوم على هؤلاء المقصرين المحرضين ولا عتاب، فمن يشابه أباه فما ظلم، أما القرويون وبقية أبناء هذا القطر الذين يملأون نواحيه وبِلاده ومدنه، فهم سلالة الفراعنة الحقيقيين، هم الذين يتشابهون في الملامح والطباع وفي السحنة واللون، هم الذين لا يفقهون للتعصب معنى، هم الذين لا يتخذون الدين وسيلة للمروق والإفساد، بل هم الذين لا يعرفون غير مصر وطنًا لهم، ومصر لا تعرف سواهم أبناء لها[٣٦٣]، وهنا يرى رمزي تادرس أن الجامعة الإسلامية تستلزم دائمًا تهييج الأحقاد الدينية[٣٦٤] وهي حركة لا تستحق التعضيد من القادرين على التعضيد[٣٦٥]. وهو لا ينسى في غمار ذلك أن يشيد بالاحتلال البريطاني لمصر قائلاً: «الاحتلال الإنكليزي الذي وطد الأمن في مصر، وأحيا فيها العدالة وصيرها أُمَة متحضرة متعلمة، بعد أن كانت تهيم في دياجي الفقر والجهل والفوضى وسوء النظام[٣٦٦]»؟! وهي وجهة نظر تتفق مع التوجهات الاستعمارية البريطانية آنذاك، في صورة التغيير التام لكافة أشكال التوجه الديني عن طريق القوة العسكرية أحيانًا[٣٦٧] وعن طريق الفكر والتوجيه الثقافي في أحيان أُخرى.

ولقد قرر كرومر من قبل أن القومية المصرية تستلزم تهييج الأحقاد الدينية والجنسية[٣٦٨]، كما رفض أي إصلاح يمكن أن يتم في إطار

(٣٦٣) السابق: ٢/ ١٠.
(٣٦٤) السابق: ٢/ ١٥.
(٣٦٥) السابق: ٢/ ١٢.
(٣٦٦) See: Wilfrid Blunt: The Future of Islam pp. 197-198.
(٣٦٧) انظر: تقرير عن المالية سنة ١٩٠٦: ١١.
(٣٦٨) انظر: السابق: ١٢.

إسلامي، إذ يتضمن ذلك إفراغ القوانين المدنية والجنائية والملية في قالب واحد لا يقبل تغييرًا ولا تحويرًا، وهذا في ـ زعمه ـ ما أوقف تقدم البلدان التي دان أهلها بدين الإسلام[٣٦٩] وهو يدعو صراحة إلى ضرورة تأكيد اتجاه الوطنية الإقليمية القائمة على أساس علماني، إذ يقول: «يجب ـ أيضًا ـ بذل أقصى العناية في السهر على كل ميل طبيعي جائز إلى الجامعة الوطنية، لكيلا تحيد به على غير انتباه من صاحبه هذه الحركة، حركة الجامعة الإسلامية التي هي أعظم الحركات المتقهقرة فلا تستحق أن يميل أحد إليها، لأنه قد يعسر على الإنسان أن يميز شيخ الجامعة الإسلامية، إذا تَجَلْبَبَ بجلباب الجامعة الوطنية[٣٧٠]». وإذا كان بعض الأقباط ارتضى لنفسه الدعوة إلى هذه الفكرة ذات الهوى الاستعماري، فلا ينبغي أن يغطي ذلك على جهود الوطنيين منهم الذين لعبوا دورًا كبيرًا في السياسة المصرية، وخاصة من خلال حزب الوفد[٣٧١]، وإن كان البعض منهم قد تبنى الدعوة إلى الوطنية العلمانية[٣٧٢].

لقد أخذت فكرة الوطنية في مصر اتجاهات ثلاثة: الاتجاه الأول، لم يرَ اختلافًا أو تناقضًا بين الرابطة الدينية والرابطة الوطنية، وقد مثل هذا الاتجاه: رفاعة الطهطاوي، ومحمد عبده، ومصطفى كامل، وأحمد عرابي. أما الاتجاه الثاني، فقد ذهب إلى أن الرابطة الدينية تتناقض مع الرابطة القومية أو هي على الأقل تختلف عنها، فيرى في الوطنية المصرية الخالصة المصلحة المشتركة التي ينبغي أن تجمع بين المواطنين، وقد قاد هذا الاتجاه: أحمد لطفي السيد، وسلامة موسى، وطه حسين. وهناك من رفض الرابطة الوطنية تمامًا، ويمثل هذا الاتجاه سيد قطب، وكمال السعيد أبو حبيب، وشكري مصطفى، ومحمد عبد السلام فرج.

لقد كانت «الأمّة» محور تفكير أحمد لطفي السيد، على اعتبار أنها

---

(٣٦٩) انظر: السابق.

(٣٧٠) السابق.

(٣٧١) انظر: د. سميرة بحر: **الأقباط**: ٨٠.

(٣٧٢) See: B.L. Carter: Coptic pp. 89-113.

تشمل كل من اتخذ مصر موطنًا له بغض النظر عن ديانته، إذ «تتألف الجمعية المصرية من المصريين الأصليين ومن عناصر أخرى جديدة، حلّوا مصر على سبيل القرار، وجعلوها موضع سعيهم، فصارت بعد قليل محل ثروتهم وموطن حياتهم في الحال والاستقبال، فأصبحوا بذلك مصريين، يرون من الواجب عليهم ألا يكونوا أقل غيرة على مصر من بنيها الأصليين، فيها أملاكهم ومنابع ثروتهم، ومقابر آبائهم وأبنائهم، ومتعلق رجائهم في المستقبل، ولا يسهل على أحدهم أن يتركها نهائيًا من يوم لآخر، بل لا يسهل عليه أن يفهم له وطنًا غيرها[٣٧٣]»، «ليس الوطن مقولاً على أرض محدودة مجردة في الذهن عن كتلة من السكان متجانسة متشابهة أفرادها في كثير من المقومات، ولكن الوطن مقول على الأرض المحدودة مقترنة في الذهن وفي الخارج بكتلة السكان القائمين عليها على سبيل القرار، المشتركين في المنافع، المتضامنين في السراء والضراء، الشاعرين بهذا التضامن، وإن الذين جاءوا إلى مصر واستوطنوها من غير سكانها الأصليين، قد برهنوا على اختيارهم لها وطنًا كما برهنوا على كفاءتهم للحياة العملية، وذكائهم وقدرتهم على نفع البلاد، وبعيد عن الحكمة ألا نعمل نحن الأكثرية كل ما في استطاعتنا للانتفاع بكفاءة هؤلاء الذين يعتبرون أنفسهم أجانب، وضمهم إلينا ضمًا حقيقيًا صريحًا، تزيد به نسبة الكفاءات المتنوعة في مصر، ويخرج به هؤلاء الأكفاء إلى الحركة السياسية والاجتماعية، ليكون عليهم نصيب من الواجبات، يعادل نصيبهم من الحقوق[٣٧٤]»، «إن الوطنية المصرية تضم كل من ولد من أبوين مصريين أو أقام في مصر خمسة عشر عامًا من رعايا دولتنا العلية»[٣٧٥].

إن الأُمّة المصرية ككيان سياسي مستقل، تقوم على الوطنية المصرية فحسب، وتؤسس على إمكان قيام مجتمع فاضل على غير أساس الديني،

---

(٣٧٣) أحمد لطفي السيد: **المنتخبات**: ١/ ١٧٠.

(٣٧٤) السابق: ١/ ١٧.

(٣٧٥) أحمد لطفي: **صفحات مطوية**: ٣٢.

قارن: **تأملات**: ٦٥ ـ ٦٦.

فليس ثمة علاقة ضرورية بين الوطنية والدين لدى أحمد لطفي السيد، وهو يقدم نفس المفهوم الذي قدمه كرومر من قبل لتحديد الوطنية المصرية بعزلها عن أي عنصر ديني (وخصوصًا الإسلام)، يقول كرومر: «والغاية التي أعرضها هي أن تكون الجنسية المصرية شاملة القاطنين في القطر المصري، بغض النظر عن نِحَلهم ومِللهم، وأصلهم وفصلهم، إذ هذه الجنسية هي الجنسية الوحيدة الممكنة الحصول المستطاعة الإنشاء[٣٧٦]». إن الدعوة إلى الوطنية المصرية، كما عناها «أحمد لطفي السيّد» هي الدعوة إلى القومية المصرية والاعتزاز بالوطن المصري لكّل من أقام فيه أو انتسب إليه بغض النظر عن نحلته أو ملته التي يدين بها، وهذه الفكرة لا تقتصر على إسباغ صبغة الوطنية على أبناء مصر من غير المسلمين، بل هي تتجاوز ذلك إلى تصور مشروع للنهضة لا محل فيه للاعتبارات الإسلامية.

أن المقصد الأساسي للأُمّة المصرية هو الاستقلال، وذلك الاستقلال لا يمكن أن يتحقق إلا إذا قامت الوطنية المصرية، لا على أساس عامل الدين، بل على أساس حب الوطن والمنفعة، يقول لطفي السيد: «إن جميع الأعمال التحضرية التي تؤدي حتمًا إلى استقلال مصر هي بيد المصريين ومن أعمالهم الذاتية، التي لا دخل لأوروبا فيها. المصريون هم الذين يقومون بتعليم أنفسهم، وترقية أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ثم لا يكون من عمل أوروبا بعد ذلك إلا الاعتراف لهم بالاستقلال. المصريون يقومون بوضع المقدمات المنتجة للاستقلال، وأوروبا تعترف بذلك الاستقلال، فعمل أوروبا لنا لا يمكن أن ينتظر مطلقًا، قبل أن نفرغ نحن من القيام بواجبنا الوطني الأقدس الذي هو استجماع كل الأسباب المؤدية للاستقلال»[٣٧٧].

فتحديد الوطنية المصرية على أساس ديني، يؤدي إلى إعدام الشخصية القومية المصرية، وهو أمر يؤدي بدوره إلى فقد الاستقلال والحرية

---

(٣٧٦) تقرير عن المالية: ١٩٠٦: ١٤ ـ ١٥.

(٣٧٧) صفحات مطوية: ٨.

السياسية، فمفهوم الأُمّة الإسلامية يتعارض مع مفهوم الأمّة المصرية، وبالتالي فإن الفكرة الإسلامية تظل خارج نطاق تفكير أحمد لطفي السيد، ويجب أن تظل خارج تفكير المصريين: «مقصد المقاصد للأُمّة المصرية هو الاستقلال، هو الحرية السياسية، هو الحرية العامة، هو تمتع الأُمّة بحرّيتها التي وهبها الله لها بالفطرة أقول.... إن الرأي العام المصري مجمع على ذلك... ولكن الكثير منهم لا يقيم وزنًا للقومية المصرية في تربية شعور المصري، يقول: إن مصر ليست وطنًا للمصريين فقط، بل هي وطن لكل مسلم يحل في أرضها سواء كان عثمانيًا أو غير عثماني، فرنساويًا أو إنجليزيًا، صينيًا أو يابانيًا، وعلى ذلك تكون القومية المصرية أو الجنسية المصرية معدومة، ومتى انعدمت القومية، كيف يفهم الاستقلال؟ وأدنى مراتب الاستقلال: الاستقلال بالحقوق الوطنية، في مسطح من الأرض، محدود بحدود جغرافية معينة[٣٧٨]».

## ٤ ـ ب ـ الدين والدولة لديه

إن الفكر الديني لدى «أحمد لطفي السيد» يتحدد من خلال تعريفه لمضمون القومية المصرية، تلك القومية التي ترتكز على مفهوم الجنس أو المساكنة في الوطن القومي، والشعور بانتماء إليه لا للدين، ذلك لأن قاعدة الأعمال السياسية ترتكز في نظره على مفهوم المنفعة لا الدين، والدين عنده غير صالح لأن يكون قاعدة للسياسة أو القومية في القرن العشرين، وعلى أساس المنفعة تتحدد الوطنية المصرية. يقول لطفي السيد: «يظهر لنا أن الذي أوقع هذا المذهب في التناقض هو محاولة جعل التخالف في المعتقدات الدينية أساسًا للعمل في السياسة الدنيوية، وهذا مذهب خطر، وقد أَبنّا خطره في كل ظرف من الظروف المناسبة، وقلنا مع القائلين بأن المنافع الحيوية هي وحدها التي يصح اتخاذها قاعدة للأعمال السياسية، وأننا نعتقد اعتقادًا جازمًا بأن جعل المنفعة أساسًا للعمل في السياسة مذهب لا يأباه الدين الحنيف، يعلم الناس في الحياة لمنافعهم كما

(٣٧٨) المنتخبات: ١/٣٠٨ ـ ٣٠٩.

يشاءون، بشرط ألا يحللوا حرامًا ولا يحرموا حلالاً، ويتأدبوا بآداب دينهم الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر.. فمن النافع والضروري معًا جعل المنفعة هي الأساس الوحيد للعمل في السياسة دون التخالف في المعتقدات الدينية، وتحديد الوطنية المصرية، كما حددها قانون البلاد، أعني أن الحقوق الوطنية في مصر، هي لمن يعترف له القانون بالمصرية دون غيره من سائر الأجناس[٣٧٩]».

يؤمن «أحمد لطفي السيد» بأن الدين يجب أن يهتم بتوثيق علاقة الإنسان بربه، وأن الحكومة يجب أن تكون علمانية لا شأن لها بالدين لا سلبًا ولا إيجابًا وأن الإنسان في حاجة إلى دين يمده بعون روحي وبمنهج سلوكي، ولكنه في حاجة ـ في الوقت نفسه ـ إلى حكومات قائمة على مبدأ المنفعة: لا شك في أن وحدة الاعتقاد سبب من أسباب المشابهات بين الأفراد، وعامل من عوامل التضامن، ولكني أنكر أشد الإنكار أنها تصلح لأن تكون في القرن العشرين قاعدة للأعمال السياسية التي يجب أن تبني على المنافع لا على المعتقدات، وإلا لكان الإنجليز والألمان أُمّة واحدة، ولكان الفرس والأفغان والترك أُمّة واحدة على كل ما بين كل أُمّة من الأمم من الثارات والخلافات التي أصلها الوطنية والمنفعة، على المنفعة تكونت الأمم، فانقسمت الأوطان[٣٨٠]».

لقد تبنى حزب الأُمّة ـ الذي كان «لطفي السيد» أحد أقطابه كما كان رئيس تحرير صحيفته «الجريدة» الترويج لفكرة القومية المصرية التي ترتكز على مفهوم المنفعة لا الدين. وقد كان هذا الحزب متأثرًا في أول أمره بأفكار الشيخ محمد عبده ونظرته في الإصلاح[٣٨١]، في مواجهة دعوة الحزب الوطني الذي كان يدعو إلى الوطنية وإلى الجامعة الإسلامية بزعامة مصطفى كامل الذي كان منشأ الخلاف بينه وبين لطفي السيد دعوة هذا

---

(٣٧٩) السابق: ١/ ٣٠٩.

(٣٨٠) لطفي السيد: **صفحات**: ٣٤.

قارن: **المنتخبات**: ٢/ ١٧٣.

(٣٨١) انظر: عمر الدسوقي: **في الأدب الحديث**: ٢/ ٧٠.

الأخير «مصر للمصريين» ومعارضة جمع التبرعات المالية للدولة العثمانية أو غيرها من الشعوب الإسلامية في حروبها[٣٨٢]. لقد كان واضحًا لدى لطفي السيد أن القومية المصرية العلمانية، هي محور الشخصية الجماعية والولاء الوطني، على اعتبار أن المجتمع يسير في اتجاه طور يتميز بسيطرة قيم المنفعة، واتساع أفق الحرية الفردية، وحلول العلاقات القائمة على المنفعة محل العلاقات القائمة على الدين، وبالتالي فإن الدين يتكيف وفق الطابع القومي، وليس العكس، ليظل موجودًا على المستوى الفردي فحسب. كذلك فإن قيمة الحضارة الأوروبية العلمانية هي المبدأ أو الأيديولوجية المطلوبة، وعلى حد تعبير لطفي السيد: «إننا تلاميذ أوروبا الآن في كل شيء»[٣٨٣].

ومن خلال تبنّيه لفكرة القومية المصرية المحلية، يرفض تمامًا فكرة الجامعة الإسلامية[٣٨٤]، وذلك انطلاقًا من فكرته في ارتباط السياسة بالمنافع لا بالدين وقد أوضح ذلك قائلاً: «أما كون الجامعة الإسلامية موجودة وجودًا حقيقيًا أو أنها مقصد من المقاصد التي يسعى المسلمون لتحقيقها، فهذا لا دليل عليه مطلقًا كما أنه لو حوول إيجادها لاستحال ذلك بالمرة على طلابه، إذ علمنا التاريخ وطبائع البشر أنه لا شيء يجمع بين الناس إلا المنافع، فإذا تناقضت المنافع بين قلبين استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة في الجنسية أو وحدة في الدين، وإن أبلغ مثال على ذلك هو انشقاق المسلمين على أنفسهم في خلافة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بما هو مشهور ومأثور»[٣٨٥].

هكذا نجد أن «لطفي السيد» قد اتجه كغيره من الليبراليين المسلمين إلى الدعوة للقومية المصرية المحلية، التي ترتكز على المنافع لا على الدين، فليس ثمة علاقة عنده بين الدين والوطنية، وكذلك ليس ثمة علاقة بين

---

(٣٨٢) See: Gorden Waterfield: *Egypt* p. 118.

(٣٨٣) المنتخبات: ٢/ ٢٤.

(٣٨٤) See: Cahrles Wendell: *The Evolution of the Egyptian National:* p. 231.

(٣٨٥) صفحات: ٩٩ ـ ١٠٠.

الدين والدولة، وقد أخذ أحمد لطفي السيد على عاتقه تحديد مفهوم للوطنية المصرية، لا ترتبط فيه هذه الوطنية بالإسلام، بل إن الإسلام يأخذ مكانًا خارج نطاق الفكر السياسي تمامًا عند لطفي السيد. حقًا، إن للدين مجاله في حياته كمواطن مصري مسلم، لكنه المجال الذي ينحصر في تلك العلاقة الفردية بين العبد وربه. أما أنظمة الحكم السياسية، وما يرتبط بها من الأسس التي تقوم عليها الجماعة الوطنية، ومن طبيعة المشروع الحضاري لنهضتها، فهذه كلها أمور متروكة للمنفعة، إذ إنّ علاقات الدول إنّما تقوم على المنافع لا على الدين، وبالتالي فليس ثمّة فَرق في تعاليم لطفي السيد بين اليهودية والمسيحية والإسلام بالنسبة للمواطن المصري وحقوقه السياسية ودوره الوطني. وانطلاقًا من هذا الفهم يرفض لطفي السيد رفضًا قاطعًا أن تقوم رابطة الوطنية على أساس الدين ويهاجم القائلين بالجامعة الإسلامية هجومًا شديدًا، موضحًا أن الدين في القرن العشرين غير صالح لأن تقوم على أساسه العلاقات الدولية بين الشعوب، وبالتالي فقد أخذ الشعار «مصر للمصريين» لدى لطفي السيد مفهومًا علمانيًا محليًا متشدِّدًا، يأخذ على عاتقه رفض أي دور يلعبه الدين (الإسلام) في الحياة السياسية لمصر المعاصرة، موضحًا أن الأخذ بالقيم الأوروبية هو السبيل الوحيد لإحداث النهضة المصرية المنشودة مركِّزًا على أن يصبح الإسلام مجرد ديانة روحية تتكيف مع الطابع القومي، ومن ثم كان ترحيب هذا الحزب أو بقاياه بأفكار الشيخ علي عبد الرازق في العشرينات، وبعد ثورة ١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م، وبعد أن تطورت العلاقات الدولية من الاتجاه إلى الاعتماد على الدين والعادات والتقاليد إلى الاعتماد على المنافع. لقد بات واضحًا لدى لطفي السيد أن القومية المصرية هي محور الشخصية الجماعية والولاء الفردي، وأن قيم الحضارة الأوروبية العلمانية هي الأيديولوجية المطلوبة لتلك الشخصية.

والحقيقة أن ازدهار الليبرالية العلمانية بهذا المفهوم والدعوة إلى فصل الدين عن السياسة موقف تم ـ إلى حد كبير ـ تحت رعاية سلطات الاحتلال البريطاني منذ عام ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م، إذ إن قوة الإسلام ـ الذي لم تنفصل السياسة عنه يومًا ما ـ السياسية والاجتماعية لم تجد متنفسًا تعبر من خلاله

عن ذاتها وظلت مكبوتة حبيسة، وانحصر الإسلام على الصعيد الشعبي في جوانبه الدينية والصوفية، بينما كانت الأقلية البرجوازية المتعلمة تتأثر بالغرب فكرًا وسلوكًا، وبينما كان التأثير الاجتماعي والتربوي الغربي يضغط على الحياة الإسلامية حتى في الجوانب البعيدة عن السياسة والفكر. هذا التراجع للإسلام عن ممارسة دوره السياسي وازدياد المؤثرات الغربية العلمانية إنما تم في ظل السيطرة الأجنبية، وبتأييد ضمني، وقد سبق أن أشرنا إلى أن كرومر كان يريد للنهضة أن تتم بعيدًا عن الإسلام، ورغمًا عنه في الحقيقة وعلى أنقاضه، ولم يعترف له بأية إيجابية. وما أن تراخت القوة الغربية المسيطرة على مقاليد الأمور في مصر، حتى انقلبت الصورة تمامًا، وعاد الإسلام يمارس وظيفته باعتباره قوة عقيدية اجتماعية سياسية، يتقدم والليبرالية العلمانية التي فرضت من أعلى لم تجد المحتوى الاجتماعي، والثقافي الذي يمكن أن يشملها بالرعاية حتى تؤتي أكلها. فالبيئة الإسلامية في مصر لم تكن مستعدة لمثل هذه الأفكار التغريبية، والتي تتمثل في ضرورة إبعاد الإسلام عن شتى مناشط الحياة، وعزله في ركن ضيق يمارس فيه وظيفته الروحية.

لقد لجأت السياسة البريطانية في مصر إلى عملية التسميم السياسي، وذلك عن طريق غرس قيم دخيلة في نظام القيم السائدة في المجتمع السياسي، ثم تضخيم تلك القيم تدريجيًا لترتفع إلى مستوى القيمة العليا، بما يعنيه ذلك من إضعاف لتلك القيمة العليا التاريخية وإحالتها إلى مستوى القيم الفرعية والثانوية والتابعية[٣٨٦]، وقد لجأت السياسة البريطانية إلى عملية التسميم السياسي هذه وطبقتها في وادي النيل على نطاق واسع، وكان الهدف الأساسي هو خلق ذلك الضباب الذي يمنع الإرادة القومية من أن ترى ذاتها، ويمنع الإدراك القومي من أن يتحدد ويتكامل[٣٨٧]. وتصل عملية التسميم السياسي قمّتها عندما تستطيع تلك الإرادة الأجنبية أن تخلق الإدراك في أعمدة المنطق القومي للاستجابة لعملية الغزو المعنوي

---

(٣٨٦) انظر: د. حامد ربيع: **الثقافة العربية**: ٨٢.

(٣٨٧) السابق: ٨٦.

ولقد كان أحمد لطفي السيد هو شيخ هذه الطائفة[٣٨٨]. هذا التسميم السياسي يتجه إلى المجتمع المصري أولاً لخلق القناعة لديه بالتميز الحضاري والارتفاع أو السمو العنصري، وهذه تقود إلى إعادة تشكيل لنظام القيم، فإذا بالعزلة ـ وهي ما تؤدي إليه القومية التي دعا إليها أعداؤنا من الداخل التي باركها كرومر ـ بين المجتمع المصري، والمجتمع العربي الحديث عن مصر كجزء من الأمّة الإسلامية، التي ترتبط فيها الديانة بالجنسية ارتباطًا وثيقًا، فجأة نجد حديثًا عن الوطن المصري، ثم الدعوة إلى الارتباط بمصر الفرعونية، وهو الأمر الذي لعبت فيه الأقليات المسيحية دورًا بارزًا، وتخطي مصر الإسلامية، وفي الجملة عزل مصر عن أي انتماء إسلامي لتفتيت التماسك القومي بوساطة الأعداء من الداخل، لذلك لم يكن غريبًا أن تنحسر هذه الليبرالية العلمانية التي ازدهرت تحت رعاية سلطات الاحتلال البريطاني، ويعود الإسلام مرة أُخرى ليمارس دوره النهضوي باعتباره دينًا يجمع بين مصالح الدين والآخرة، وترتبط فيه شؤون الدين والدنيا ارتباطًا وثيقًا، وهو أمر سبق أن أشرنا إليه، إذ لا يمكن أن تتحقق النهضة خارج إطار الإسلام «أيديولوجية الأغلبية» باعتباره نظامًا مثاليًا للإنسانية.

يقول مصطفى الفقي: «إن مصر وهي تمثل مركز الثقل الطبيعي في المنطقة تقدم النموذج الأوضح لطبيعة العلاقة الوثيقة الأساسية بين الدين والسياسة، فالتلازم بين الدين والسياسة هو في حقيقته تلازم منطقي، فإذا كان الدين هو الذي يحدد العلاقة بين المخلوق والخالق، وإذا كانت السياسة هي التي تحدد العلاقات بين الأفراد والسلطة أو بين الشعب والنخبة الحاكمة، فقد كان طبيعيًا أن يكون التداخل واضحًا خصوصًا إذا كانت الدين هو الإسلام، فلا شك أن الشريعة الإسلامية تتميز بأنها ثرية بكل ما يهم الإنسان في دينه ودنياه منذ مولده وحتى مماته مرورًا بالزواج والطلاق والميراث، وحتى آداب الحديث وأساليب المخاطبة والدعوة، ولذلك كان

---

(٣٨٨) السابق: ٨٦ ـ ٨٧.

طبيعيًا أن يكون الإسلام دينًا ودنيا، بل يكاد يكون الدين الوحيد الذي جعل الاجتهاد والتفكير فريضة، فجعل باب الاجتهاد مفتوحًا»[٣٨٩]، وهو أمر أقر به الباحثون الغربيون كما سبق أن أوضحنا.

إن القول بالدولة القومية الذي يعني العنصرية والتميز والتمييز والعزلة، لا يعبر في حقيقة الأمر إلا عن عدم فهم لطبيعة الإسلام ولطبيعة الوظيفة الحضارية لمصر الإسلامية، كذلك فإنّ هذه الأفكار الليبرالية لم يطرحها أحمد لطفي السيد وغيره من الليبراليين المصريين كنتيجة لمعاناة تطورية متنامية من الداخل، ولم تنهض لديه على أساس مشروع نهضوي شامل، كما هي الحال مع الليبرالية الغربية بالإضافة إلى أنها لم تجد لها مغرسًا وتجاوبًا في التربة العربية الإسلامية، فدُعاتها حملوها محاكاة وليس تخلقًا سواء في بعدها المدني والعلمي أم في بعدها الفكري والسلوكي، وتقليدهم للتمدن الغربي اتسم بحالة من الاستيراد السيّئ الخالي من التمكن المؤسس ضمن مشروع نهضوي متكامل فكانت أفكارهم الليبرالية بمثابة نقل جاهز إلى أرض غير جاهزة، وكان من الطبيعي أن يصبح المنقول مجرد طفرة تلفظه المعايير والقيم الدينية للأُمّة، وبالتالي كان نقل هذه الأفكار التي لها جذورها الثقافية والتاريخية الخاصة إلى واقع اجتماعي مغاير وغير مهيأ لها، إنّما هو نقل لأفكار قاتلة يعوق أصلاً عملية التغيير.

### طه حسين

### ٥ ـ أ ـ الدعوة إلى التغريب

أما طه حسين (١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م ـ ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م) ـ أحد أتباع مدرسة أحمد لطفي السيد، بل كان الامتداد الحقيقي له في الفكر السياسي ـ فقد اتجه بعد عودته من أوروبا إلى بث فكره الليبرالي العلماني من خلال الدراسة الأدبية، واستطاع أن يقدم مدخلاً جديدًا للأفكار الليبرالية التي كانت قد أخذت تهيمن على الساحة السياسية المصرية، فيما بعد ثورة

---

(٣٨٩) انظر: الإسلام في عالم متغير: ٣٧.

١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م، من خلال دعوته إلى الوطنية المصرية المرتبطة بالغرب أكثر من ارتباطها بالشرق، ودعوته إلى المساواة بين الإسلام وغيره من الأديان السماوية الأخرى، على اعتبار أن الدين فردي لا شأن له بالتنظيم الاجتماعي وأن الإسلام لم يغير كثيرًا في المعالم الأساسية للشخصية المصرية، كما توجه بالنقد التاريخي للشعر الجاهلي قبل الإسلام، مقررًا في كتابه «الشعر الجاهلي» أنه ـ أو أكثره ـ موضوع منتحل، كما تطرق من خلال هذا الكتاب إلى التشكيك فيما تدل عليه نصوص القرآن من حقائق الماضي[٣٩٠]، متخذًا من منهج البحث العلمي مبررًا لذلك التشكيك، ومثيرًا للتساؤلات حول مصدر القرآن، وما جاء فيه، مُلَمِّحًا إلى بشريته كما يرى بعض ناقديه[٣٩١].

وتحت تأثير منهج الشك الديكارتي، الذي اختاره «طه حسين» منهجًا له في درس الشعر الجاهلي والتساؤل حول مدى صحة نسبته إلى الشعراء الجاهليين، والزعم بأن هذا الشعر الذي ينسب إلى عرب الجاهلية قبل الإسلام موضوع بعد الإسلام، ثم نسب إليهم لأسباب سياسية ودينية. اتجه طه حسين إلى درس النص القرآني، مقررًا أن ورود قصتي إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام في القرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي وزاعمًا أن هذه القصة موضوعة في القرآن، أدخلت فيه لأسباب ومصالح سياسية ودينية يقول طه حسين: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي، فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة، ونشأة العرب المستعربة فيها، ونحن مضطرون إلى أن نرى في هذه القصة نوعًا من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة، وبين الإسلام واليهودية، والقرآن والتوراة من

---

(٣٩٠) See: Jhon Obert Voll: *Islam* p. 164, Jacques Berque: *Imperalism and Revolution* pp. 636-639.

(٣٩١) انظر: رشيد محمد: الشيخ محمد الخضر: ٤٧٦.
د. محمد البهي: الفكر الإسلامي: ٢٢٤.

جهة أُخرى، وأقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة إنما هو هذا العصر الذي أخذ اليهود يستوطنون فيه شمال البلاد العربية ويبثون فيه المستعمرات[٣٩٢]» ويوضح السبب في وضع هذه القصة من وجهة نظره قائلاً: «فأما الصلة الدينية فثابتة واضحة فبين القرآن والتوراة والإنجيل اشتراك في الموضوع والصورة والغرض، كلها ترمي إلى التوحيد وتعتمد على أساس واحد، هو الذي تشترك فيه الديانات السماوية السامية، ولكن هذه الصلة الدينية معنوية عقلية، يحسن أن تؤيدها صلة أُخرى مادية ملموسة أو كالملموسة بين العرب وأهل الكتاب، فما الذي يمنع أن تستغل هذه القصة قصة القرابة بين العرب العدنانية واليهود[٣٩٣]» ويحدد موقفه النهائي من هذه القصة لأنها منتحلة استغلها الإسلام لسبب ديني وسياسي، قائلاً: «أمر هذه القصة ـ إذن ـ واضح، فهي حديثة العهد ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب ديني وسياسي أيضًا[٣٩٤]»، وقد أدت آراء «طه حسين» في هذا الكتاب حول الشعر الجاهلي، وموقفه من قصتي إبراهيم وإسماعيل، اللتين يعلم تمامًا أنهما موجودتان في القرآن، وليستا بموضوعتين فيه لغرض سياسي إلى حملة واسعة النطاق ضد هذه الآراء، الأمر الذي دفع طه حسين إلى التراجع نسبيًا عن بعض آرائه في هذا الكتاب، وأعاد إصداره معدلاً.

وفي سنة ١٣٥٧هـ/١٩٣٨م نشر «طه حسين» كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» وربط في هذا الكتاب تراث مصر الثقافي بحوض البحر الأبيض المتوسط، ودعا فيه إلى مزيد من التحديث على نمط غربي، كما درس في هذا الكتاب قضايا التعليم، ومسألة الإشراف الحكومي على المؤسسات التعليمية بهدف رفع المستوى العلمي فيها، وتحسين وسائل التدريس بها، ونادى الكتاب باستبدال المؤسسات الدينية بالمؤسسات العلمانية. لقد قرّر طه حسين في هنا الكتاب أن العقل المصري مرتبط منذ عصوره الأُولى

---

(٣٩٢) الشعر الجاهلي: ٢٦.

(٣٩٣) السابق: ٢٧.

(٣٩٤) السابق: ٢٩.

بثقافة البحر الأبيض المتوسط[٣٩٥]، ولقد كان اليونان في عصورهم الراقية، كما كانوا في عصورهم الأولى، يرون أنهم تلاميذ المصريين في الحضارة وفي فنونها الرفيعة بنوع خاص[٣٩٦].

إن العقل المصري ليس عقلاً شرقيًا، بل هو عقل مرتبط بالعقل اليوناني أو بثقافة البحر الأبيض المتوسط. يقول طه حسين: «العقل المصري القديم ليس عقلاً شرقيًا، إذا فهم من الشرق الصين واليابان والهندوس وما يتصل بها من الأقطار، وقد نشأ هذا العقل المصري في مصر متأثرًا بالظروف الطبيعية والإنسانية التي أحاطت بمصر، وعملت في تكوينها، ثم نما وربا وأثر في غير الشعب المصري من الشعوب المجاورة وتأثر بها، وكان من أشد الشعوب تأثرًا بهذا العقل المصري أولاً، وتأثيرًا فيه بعد ذلك العقل اليوناني، فإذا لم يكن بد من أن نلتمس أسرة للعقل المصري نقره فيها، فهي أسرة الشعوب التي عاشت حول بحر الروم، وقد كان العقل المصري أكبر العقول التي نشأت في هذه الرقعة من الأرض سنًا وأبلغها أثرًا»[٣٩٧]، ولم يغير الإسلام ثقافة الشعوب المتأثرة بثقافة البحر الأبيض المتوسط، وقد أوضح طه حسين ذلك قائلاً: «إذا صح أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوروبي، ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة، ولم تجرده عن خصائصه التي جاءته من أقليم البحر الأبيض المتوسط، فيجب أن يصح أن الإسلام لم يغير العقل المصري، أو لم يغير الشعوب التي اعتنقته، والتي كانت متأثرة بهذا البحر الأبيض المتوسط، بل يجب أن نذهب إلى أبعد من هذا، فنقول مطمئنين: إن انتشار الإسلام في الشرق البعيد وفي الشرق الأقصى، قد مد سلطان العقل اليوناني، وبسطه على بلاد لم يكن قد زارها إلا لمامًا، ولم يستطع أن يستقر فيها استقرارًا متصلاً إلا بعد أن استقر فيها الإسلام»[٣٩٨]، ويخلص طه حسين إلى أن مصر كانت دائمًا جزءًا من

(٣٩٥) انظر: **مستقبل الثقافة في مصر**: ١/ ١١.
(٣٩٦) السابق: ١/ ١٢.
(٣٩٧) السابق: ١/ ١٤.
(٣٩٨) السابق: ١/ ٢٢.

أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية على اختلاف فروعها وألوانها[٣٩٩].

إن مقياس الرقي - في نظر طه حسين - هو الأخذ بأسباب الحياة الأوروبية[٤٠٠] المادية والمعنوية فالعقل المصري عقل أوروبي، والمزاج المصري مزاج أوروبي[٤٠١]، وإذا كان الأمر كذلك، فإن طه حسين يدعو إلى المسير على النهج الأوروبي، باعتباره السبيل الوحيد للنهضة: «هي واحدة فذة ليس لها تعدد، وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم اندادًا ولنكون لهم شركاء في الحضارة. خيرها وشرها حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب، ومن زعم لنا غير ذلك فهو خادع أو مخدوع»[٤٠٢].

وإذا كان العقل العربي قد نما وأنتج حين اتصلت الأُمّة العربية بعد الفتح بالأمم الأجنبية الأخرى وحين أعطتها وأخذت منها: أعطتها دينًا ولغة وأدبًا، وأخذت منها علمًا وفنًا وسياسة وإدارة وتدبيرًا، فإن إحياء العقل العربي الحديث، لا يكون إلا عن طريق التأثر الشديد بالحضارة الأوروبية، كما كان العقل العربي القديم شديد التأثر بالحضارة اليونانية[٤٠٣].

ينبغي الاتجاه إلى أوروبا والأخذ بنظمها في كل الاتجاهات: في نظام الدفاع الوطني[٤٠٤]، وفي نظام الاستقلال السياسي[٤٠٥]، وفي نظام التعليم الأوروبي[٤٠٦]، ويرفض طه حسين تلك المحاذير التي يخشى البعض

---

(٣٩٩) السابق: ١/ ٢٦.
(٤٠٠) السابق: ١/ ٣١.
(٤٠١) السابق: ١/ ٤١.
(٤٠٢) السابق: ١/ ٤٥.
(٤٠٣) انظر: طه حسين: «في العقل العربي» في «**الإسلام والعصر الحديث**»: ٤٦ - ٤٨.
(٤٠٤) انظر: طه حسين: **مستقبل الثقافة**: ١/ ٤٦.
(٤٠٥) السابق: ١/ ٤٨.
(٤٠٦) السابق: ١/ ٤٩ - ٦٠.

أن تترتب على الاتصال بالغرب، مثل الإشفاق على حياتنا الدينية من الاتصال بأوروبا[٤٠٧]، إذ يرى أن الحياة الأوروبية ليست إثمًا كلها، وإلى أن فيها خيرًا كثيرًا، وأن حياتنا الحاضرة ليست خيرًا كلها، بل فيها شر كثير والخير الخالص لا يدفع إلى الانحطاط، وقد انحطت حياتنا، فحياة الأفراد والجماعات في كل مكان مزيج من الخير والشر، فإذا دعونا إلى الاتصال بالحياة الأوروبية، ومجاراة الأوروبيين في سيرتهم التي انتهت بهم إلى الرقي والتفوق، فنحن لا ندعو إلى آثامهم وسيئاتهم وإنما ندعو إلى خير ما عندهم، وأنفع ما في سيرتهم.

كذلك، يرفض طه حسين أن يكون الاتصال بأوروبا خطرًا على شخصيتنا القومية وعلى ما ورثناه من ماضينا المجيد من هذا التراث العظيم، موضحًا أنه ليس على الشخصية المصرية خطر من الحضارة الحديثة كما لم يكن على الشخصية اليابانية خطر من الحضارة الحديثة بل إن طه حسين يعترف بأن السير في طريق الغرب هو التزام قضت به المعاهدة، لقد «التزمنا أمام أوروبا أن نذهب مذهبها في الحكم، ونسير سيرها في الإدارة، ونسلك طرقها في التشريع. وهل كان إمضاء معاهدة الاستقلال ومعاهدة إلغاء الامتيازات إلا التزامًا صريحًا قاطعًا أمام العالم المتحضر بأننا سنسير سيرة الأوروبيين في الحكم والإدارة والتشريع؟[٤٠٨]».

ويرفض طه حسين المحذور الثالث وهو أن الحضارة الأوروبية مادية مسرفة في المادية، وهي من أجل ذلك مصدر شر تشقى به أوروبا، ويشقى به العالم أيضًا، موضحًا أنه من أجهل الجهل[٤٠٩] أن يقال: إن الحضارة الأوروبية صدرت عن المادية الخالصة. إنها تتجه إلى العقل والخيال الخصب، والروح المنتج الذي يتصل بالعقل وينميه ويدفعه إلى التفكير، ثم الإنتاج، ثم استغلال الإنتاج، لا نتيجة هذا الروح العاكف على نفسه،

---

(٤٠٧) السابق: ١/ ٥٣ ـ ٥٤.

(٤٠٨) السابق: ١/ ٣٦ ـ ٣٧.

(٤٠٩) السابق: ١/ ٥٣ ـ ٥٤.

الفارغ لها، الفاني فيها، الذي تفسد الأثرة عليه أمره، فلا ينفع ولا ينتفع، ولا يفيد ولا يستفيد[٤١٠].

### ٥ ـ ب ـ الدين والدولة لديه

وكما قرر «أحمد لطفي السيد» شيخ الليبراليين من قبل أن السياسة تعتمد على المنافع لا على الدين الذي يجب أن يحكم علاقة الإنسان بربه دون أن يمتد إلى أنظمة الدولة السياسية والثقافية، أخذ طه حسين نفس الموقف، إذ يقرر في «مستقبل الثقافة في مصر». أن وحدة الدين واللغة لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية، التي يجب أن تقوم على المنافع وعلى المنافع وحدها: «من المحقق أن تطور الحياة الإنسانية، قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية ولا قوامًا لتكوين الدول، فالمسلمون أنفسهم منذ عهد بعيد قد عدلوا عن اتخاذ الوحدة الدينية واللغوية أساسًا للملك وقوامًا للدولة، وليس المهم أن يكون هذا حسنًا أو قبيحًا، وإنما المهم أن يكون حقيقة واقعة، وما أظن أن أحدًا يجادل في أن المسلمين قد أقاموا سيادتهم على المنافع العملية، وعدلوا عن إقامتها على الوحدة الدينية واللغوية والجنسية أيضًا قبل أن ينقضي القرن الثاني للهجرة، حين كانت الدولة الأموية في الأندلس تخاصم الدولة العباسية في العراق، وقد مضى المسلمون في إقامة سياستهم على المنافع، وعلى المنافع وحدها إلى أبعد حد ممكن، فلم يأتِ القرن الرابع للهجرة حتى قام العالم الإسلامي مقام الدولة الإسلامية، وحتى ظهرت القومية وانتشرت في البلاد الإسلامية كلها دول كثيرة»[٤١١].

فالفصل بين الدين والدولة، وإقامة السياسة على قاعدة المنافع لا على قاعدة الدين الإسلامي، ليس وليد العصور الحديثة فيما يرى طه حسين، بل يعود إلى فترة زمنية طويلة كما يؤكده بقوله: «المسلمون ـ إذن ـ فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل الحياة الحديثة، وهو: أن السياسة شيء والدين

---

(٤١٠) السابق: ٦٥ ـ ٦٦.

(٤١١) السابق: ١/ ١٦.

شيء آخر. وهذا التصور هو الذي تقوم عليه الحياة الحديثة في أوروبا، فقد تخففت أوروبا من أعباء القرون الوسطى، وأقامت سياستها على المنافع الزمانية، لا على الوحدة المسيحية، وعلى تقارب اللغات والأجناس»[٤١٢].

لقد ارتبطت الدعوة إلى القومية المصرية لدى دعاتها، بإحياء الشعور الوطني المحلي، والانتقال من الوعي الجماعي «للأُمّة» إلى الوعي الإقليمي للشعب والدعوة إلى الحرية والديمقراطية، ويؤكد ذلك أن أكثر مفكري هذه الفترة كانوا يصرون على الربط بين حق المواطنة وبين كفالة الحقوق والواجبات السياسية، كما أن هذه الفكرة أخذت طابعًا علمانيًا، إذ نرى إصرار أكثر مفكري هذه الفترة على الفصل بين الرابطة الدينية والرابطة الوطنية، اعتبار أن الأُولى فردية خاصة، والثانية جماعية عامة، وعلى إحلال الثانية محل الأُولى أساسًا للجماعة السياسية أو فكرة المواطنة، كما ارتبطت هذه الدعوة ـ لدى البعض منهم ـ بأحياء الفرعونية في مصر، وبعث الأدب المصري القديم، وإقامة الأدب المصري الحديث على أساسه وتمجيد مصر الفرعونية، ورفض الرابطة الإسلامية، والقول بأن لمصر كيانًا ثقافيًا وحضاريًا خاصًا، وإنها لا تمتّ إلى العروبة إلا بصلة واهية، هي صلة الدين واللغة، والدين في سبيله إلى الإنهزام في الحياة الاجتماعية المعاصرة التي تقوم العلاقات فيها على أساس المنافع العملية لا على الدين. واللغة وحدها لا تجعل من المتحدثين بها أمّة واحدة بل أخذ بعضهم يدعو إلى استخدام اللغة العامية، مثل سلامة موسى، وأحمد لطفي السيد، وقاسم أمين[٤١٣] في الأدب والتعليم والصحافة بحجة سهولة ونشر الثقافة وإيجاد أدب مصري ولغة مصرية خاصة، وقد لعب كرومر وجهازه دورًا هامًا في رعاية أصحاب هذا الاتجاه، وتزكية الميول القومية الإقليمية التي تقوم على أساس علماني.

ويشير أحد الباحثين الغربيين إلى أن البدايات الأُولى لظهور الاتجاه إلى

---

(٤١٢) السابق: ١/ ١٦ ـ ١٧.

(٤١٣) انظر: د. حامد ربيع: **الثقافة العربية**: ٢٠١.

الفرعونية باعتبارها معبرة عن الشخصية القومية المصرية تعود إلى أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وعلى وجه الدقة منذ ثورة ١٩١٩م، عندما حدثت مجموعة من التغيرات في بنية المجتمع المصري الثقافية والسياسية أدت إلى الاتجاه إلى الفرعونية، والدعوة لها على نحو واسع[٤١٤].

والحق أن النموذج الغربي الذي دعا طه حسين وغيره من الليبراليين المصريين إلى الأخذ به والسير على نهجه، يمثل نتاجًا لثورات تنويرية وتمثلات ثقافية عامة، وبالتالي فانطلاق الليبراليين المصريين من حيث انتهى الليبراليون الغربيون هو تجاهل لجذور النموذج الغربي من جهة، ولحاجات المجتمع المصري وظروفه من ناحية أُخرى، ولعل هذا قد انعكس في الممارسات السياسية لهؤلاء في فترة الاستعمار البريطاني لمصر، فقد كانوا يثيرون قضايا «العقل» و«العلم» و«الديمقراطية» بدلاً من أن يغذوا الثورة ضد المستعمر، وفي مرحلة الاستقلال كانت سياستهم بعيدة عن التأصيل والرغبة في إعادة البناء. ففشل التجربة الليبرالية في مصر، يؤكد افتقاد هذه التجربة للقدرة والفاعلية على استبطان حاجات المجتمع الحقيقية، وفي الجملة، فلقد كانت أكثر الأفكار المنقولة على يد الليبراليين المصريين أفكارًا فاشلة، ولكن ليس من الأمانة أن نزعم أن الأخذ بهذه الفكرة أو تلك يعني بالضرورة العمالة للدوائر التي صاغتها أو روّجتْ لها، فقد يكون الأمر ضربًا من التأثر الثقافي في خضم البحث عن وسائل النهضة، والسعي لإرسال هذه النهضة على أساس ثقافي معين[٤١٥].

ولقد وقع «طه حسين» في خطأين خطيرين: **أحدهما**، أنه ينسى أفريقية مصر بحكم موقعها وانتمائها الإقليمي، ولا ضرورة لذكر عروبة مصر، فهذه ليست في حاجة إلى ذلك ومن الممكن القول إنه بتحديده الانتماء المصري بأنه بحر متوسطي تخطى هذين البعدين الواقعيين بطريق

---

(٤١٤) See: Isaer Gershoni: *Egypt* p. 164.

(٤١٥) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ١١١.

مباشر. والآخر، وهو أخطر ما يمكن أن نعيبه على طه حسين أنه تجاهل حقيقة العلاقة بين الثقافة المصرية وثقافة البحر الأبيض المتوسط، فهي علاقة تشبه واتصال وليست علاقة تمثل واستيعاب، ومن ثم فإن هذه العلاقة لم تتطرق إلى جوهر المصرية، واقتصرت على أن تكون نوعًا من الإعجاب والتأثر ببعض النماذج السلوكية والفكرية[٤١٦].

إلا أننا نجد «طه حسين» في كتابه «الوعد الحق» يتخلى عن نظرية حضارة البحر الأبيض المتوسط هذه وما تمثله من توجه نحو الغرب، ويركز الاهتمام على دور الإسلام في التاريخ بوصفه مذهبًا ثوريًا ودينًا للحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، وفي كتابه «مرآة الإسلام» يقدم طه حسين نفسه تقليديًا غيورًا يقبل كليًا الإسلام والأحاديث النبوية، كما فسرها الفقهاء في القرون الوسطى المتقدمة، وبذلك يصير القرآن بالنسبة له «مرآة الإسلام». وهنا يشير طه حسين ـ ربما لأول مرة ـ إلى الخطر القادم إلى العرب من جانب الإمبريالية التي تسعى إلى تذويبهم الكامل في الثقافة الغربية، وتريد إقامة جدار سميك بينهم وبين ماضيهم[٤١٧]، مما يوضح التناقض الأيديولوجي لدى الليبراليين المصريين في تلك الحقبة واضطرابهم في تحديد طبيعة الانتماء الحضاري لمصر، والفكر الذي يمكن أن يستثير كوامنها الإبداعية.

### ٦) محمد حسين هيكل

#### ٦ ـ أ ـ الدعوة إلى الفرعونية

لقد شغلت الدعوة إلى الفرعونية أحد رجال حزب الأُمَة والمسؤول عن صحيفته «الجريدة»[٤١٨] الأديب المثقف الشاب، وهو محمد حسين هيكل (١٣١٧هـ/١٨٩٩م ـ ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م) الذي كان يطمع إلى أن

---

(٤١٦) انظر: د. حامد ربيع: **الثقافة العربية**: ٢٠٤.
(٤١٧) انظر: ز. الفين: **تطور الفكر الاجتماعي العربي**: ١٩٩ ـ ٢٠٠.
(٤١٨) انظر: د. محمد حسين هيكل: **مذكرات** ١/ ٢٩.
أحمد عطية: **محمد حسين هيكل**: ٩٣.

يصل حاضر مصر بماضيها التليد، فالمصريون المعاصرون هم أقرب ـ أو يجب أن يكونوا ـ إلى أجدادهم الفراعنة منهم إلى الرومان أو العرب، فهناك تواصل ممتد بين مصر الفرعونية ومصر الحديثة. يقول هيكل: «بين مصر الحديثة ومصر القديمة اتصال نفسي وثيق ينساه كثيرون، فيحسبون أن ما طرأ على مصر منذ عصور الفراعنة من تطورات في نظم الحكم، وفي العقائد الدينية، وفي اللغة، وفي غير ذلك من مقومات حياة الأمم قد فصل بين هذه الأمّة المصرية القديمة فصلاً حاسمًا جعلنا إلى العرب والرومان أقرب منا إلى أولئك الذين عمروا وادي النيل في ألوف السنين التي سبقت المسيحية، وهم يعللون ما يحسبونه من ذلك بعظم هذه التطورات[٤١٩]». إن المدنية قد بلغت كمالها على عهد مصر الفرعونية، فقد كانت مصر قمة المدنية ومنبت التقدم، ويتيه هيكل بأمجاد الفراعنة فخرًا ويشيد بها داعيًا إلى استعادة مصر لمكانتها في ركب الحضارة. «لم تكن مصر مهد المدنية، بل كانت قمتها وغايتها، وهذا التاريخ الذي يرونه وهذه الأساطير التي يتناقلونها، ليست إلا أثرًا من آثار كبرياء الشباب الفارغة، أما آثار العقل الناضج، آثار المدنية الصحيحة، آثار الرقي الإنساني الصاعد بالروح إلى ملكوت الملائكة بل الآلهة، فذلك ما لم تبلغه الإنسانية وما لن تبلغه حتى تكون مصر في الطليعة، وحتى يدين لها الناس بالسبق والقيادة إلى غاية الكمال[٤٢٠]».

إن هناك اتصالاً وثيقًا بين المصريين الفراعنة والمصريين المعاصرين من الناحية الوراثية «فهذا الدم الذي يجري في عروقهم يجري في عروقك، وهذه الانفعالات النفسانية التي كانت تدفعهم في حياتهم هي التي تدفعك في حياتك، وأنت محكوم عليك طائعًا أو كارهًا أن تخضع بحكم قانون الوراثة لما أورثوه إياك.. فإذا خضعت بحكم الحياة المحيطة بك لصورة غير صورتهم، وظاهر غير ظاهرهم، فسك الذهب عملة مختلفة الأشكال لا يغير من أنه ذهب، وأن المعدن الأصيل باق فيه بقاء معدن أجدادك

---

(٤١٩) ثورة الأدب: ١٢١.

(٤٢٠) في أوقات الفراغ: ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

فيك[٤٢١]». وبحكم الوسط الطبيعي الفعال لمصر الذي يصقل اللغات والعقائد والنفوس، فإن الذين أغاروا على مصر واستوطنوها فقدوا كل صفات أجناسهم القديمة، وخضعوا لحكم الوسط الطبيعي لها، إذا علمت هذا أيقنت أن بين مصر الحديثة ومصر القديمة اتصالاً نفسيًا في الأدب والعقائد وطقوس العبادة[٤٢٢] وهناك العديد من العادات وطقوس العبادة التي يمارسها المصريون المعاصرون بصورة تلقائية، وترتبط ارتباطًا قويًا بما كان يمارسه الفراعنة[٤٢٣].

وفي الجملة، فهناك اتصال وثيق، لا سبيل إلى فصمه بين مصر القديمة ومصر الحديثة على الرغم من تغير مظاهر الحياة في العصر الحديث، «لا سبيل إذن إلى إنكار ذلك الاتصال النفسي الوثيق الذي يربط تاريخ مصر منذ بدايته إلى عصرنا الحاضر وإلى العصور المستقبلة التي يمكن أن يعرفها التاريخ، ولئن تبدلت أسباب العيش ما تبدلت. . . فسيبقى أبدًا هذا الاتصال النفسي الوثيق الذي يجعل مصر وحدة تاريخية أزلية خالدة، فيما يصل إليه عقلنا من تصور الأزل والخلد، وبما أورثت أجداد هذا الوادي الحفدة، وما سكبته طبيعة الوادي في وجودهم من حياة نفسية إذا تأثرت بمظاهر العيش والتفكير وصور الحكم فستظل أبدًا طبيعتهم التي لم تتغير منذ خلق الإنسان إلى يومنا هذا، ولا شيء يدل على أنها ستتغير ما دام الإنسان إنسانًا[٤٢٤]»، وهنا يجب على المصريين أن يتمثلوا تراث أجدادهم الفراعنة ويستلهموه، وأن يربطوا بين حاضرهم وماضيهم ربطًا وثيقًا ظاهرًا لكل عين، وبذلك يضيفون إلى قوتهم قوة[٤٢٥]، هذا التمثل هو الوسيلة الأساسية لتحقيق النهضة، ومن الجناية على أنفسنا وعلى الوطن أن نقصر فيه، والسبيل إلى ذلك كله واضح، وهو البحث في موضوع

(٤٢١) ثورة الأدب: ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٤٢٢) السابق: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٤٢٣) السابق: ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٤٢٤) السابق: ١٢٦ ـ ١٢٧.

(٤٢٥) السابق: ١٢٩.

الاتصال بين مصر القديمة ومصر الحديثة في ميادين الأدب وكتبه والعقائد وطقوس العبادة(٤٢٦). ومن هنا كانت دعوة هذا السياسي المثقف إلى قيام أدب مصري جديد.

لا بد ـ إذن ـ لدى «هيكل» من العودة إلى الماضي الفرعوني، الذي لم تنقطع صلته بحاضر المصريين، كوسيلة أساسية لتحقيق نهضة مصر، وإنتاج أدب قومي يعبر عن مصر في ماضيها وحاضرها المتصلين: «كل هذا الماضي المجيد تراث يحق لنا أن نفخر به، وأن نعيد إلى حياتنا وحياة أبنائنا ذكره... ليتمثل ابن اليوم هذا الميراث المجيد، فيجمع ذهنه وعقله وقلبه وفؤاده وتصوره وخياله، ما كان لمصر في ميادين العقل والعلم والخيال من مجد وعظمة.. ولا ريب في جلال هذا التاريخ جلالاً يوحي للطالب ويلهمه أقوى إلهام في ميادين الأدب القومي(٤٢٧)».

### ٦ ـ ب ـ علاقة الدين بالدولة لديه

وإذا كان «هيكل» قد دعا في أوائل العشرينات من هذا القرن إلى تبني وجهة نظر القومية الفرعونية التي تستلهم التاريخ الفرعوني لا الإسلامي كأداة للنهضة المصرية، فإنه يدافع كذلك ـ كغيره من رجال حزب الأمة عن الدعوة العلمانية المنادية بفصل الدين عن الدولة التي عمل على نشرها علي عبد الرازق في كتابه: «الإسلام وأصول الحكم»، إذ يقول: «لم أرَ في كتاب علي عبد الرازق هذه المخالفة التي توجب محاكمته.. ولم اتردد في إثبات رأيي في «السياسة» وفي الدفاع عنه بكل قوة، فما كنت لأفهم محاكمة رجل من أجل رأيه، وبخاصة إذا كان هذا الرأي موضع نقاش، وأخذ ورد، وما كنت لأفهم أن دفاع الرجل عن رأيه يتنافي مع كرامة العالمية(٤٢٨).

ولكن «محمد حسين هيكل» ما لبث أن تراجع عن موقفه هذا، فيما

---

(٤٢٦) السابق: ١٢٩.

(٣٢٧) السابق: ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٤٢٨) مذكرات في السياسة المصرية: ١/ ١٩٦.

يمكن أن نسميه ظاهرة الترحال الثقافي أو الفكري لدى الليبراليين المصريين إذ انتهى في حدود سنة ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م إلى ملاحظتين أساسيتين، كان لهما تأثير واضح على اتجاهه الفكري: **أولاهما**، إدراكه للأزمة الروحية التي بدأ الغرب يعاني منها، ويلتمس لها علاجًا في فلسفات الهند وغيرها، **والثانية** تتمثل في إدراكه لحرص السياسة الغربية على دعم نشاط التبشير المسيحي في الأمة الإسلامية، وتأييد هذه السياسات لأنصار الجمود الإسلامي، وقد نبهه هذا إلى ضرورة التأمل في رسالة العرب والإسلام، وإلى وجوب اتقاء المخاطر الثقافية والسياسية التي تنطوي عليها الجهود الغربية المباشرة وغير المباشرة في تغريب الشرق ومسخ طبيعته.

وقد لخص هيكل أهداف التغريب في ثلاث نقاط:

١ ـ قطع صلة الشرق بماضيه جهد المستطاع في كل ناحية من النواحي وقطع العقيدة بالتفكير.

٢ ـ صبغ الشرق بلون قاتم، بحيث يرغب عنه أهله، ويرون فيه عارًا عليهم.

٣ ـ أن يصبحوا عيالاً على الغرب يتطلعون إليه بإعجاب وتقديس، ويرون في خضوعهم له شرفًا كبيرًا[٤٢٩].

وينتهي هيكل في شأن علاقة الشرق بالغرب إلى الفكرة التالية: «لقد خيل إلى زمننا كما لا يزال يخيل إلى أصحابي أن نقل حياة الغرب العقلية والروحية سبيلنا إلى النهوض، وما أزال أشارك أصحابي في أننا ما زلنا في حاجة إلى أن ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله، لكني أصبحت أخالفهم في أمر الحياة الروحية، وأرى ما في الغرب منها غير صالح لأن أنقله، فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب وثقافتنا الروحية غير ثقافته. كيف نستطيع أن ننقل ثقافة الغرب الروحية للنهضة لهذا الشرق وبيننا وبين الغرب في التاريخ وفي الثقافة الروحية هذا التفاوت العظيم،

---

(٤٢٩) انظر: أنور الجندي: **يقظة الفكر العربي**: ٢٩١ ـ ٢٩٦.

لا مفر إذن من أن نلتمس في تاريخنا وفي ثقافتنا، وفي أعماق قلوبنا، وفي أطوار ماضينا هذه الحياة الروحية[٤٣٠]. ويضيف بصراحة وشجاعة فكرية تحمد له وترجى من مثله: «لقد حاولت أن أنقل لأبناء لغتي ثقافة الغرب المعنوية وحياته الروحية، لنتخذها جميعًا هدى، ونبراسًا، ولكنني أدركت بعد لأي أنني أضع البذر في غير منبته فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه، ولا تنبت الحياة فيه، وانقلبتُ التمس في تاريخنا البعيد في عهد الفراعنة موئلًا لوحي هذا العصر يُنشئ فيه نشأة جديد، فإذا الزمن وإذا الركود الفعلي قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب قد يصلح بذرًا لنهضة جديدة، ورويت فرأيت أن تاريخنا الإسلامي، هو وحده البذر الذي ينبت ويثمر. . . لذلك لم يكن لنا مفر من العودة إلى تاريخنا، نلتمس فيه مقومات الحياة المعنوية لنتقي الخطر الذي دفعت الفكرة القومية الغرب إليه[٤٣١]». ومن هنا كان نتاجه الأدبي والفكري الذي تمثل في «الصديق أبو بكر»، و«حياة محمد» الذي قدم له المراغي شيخ الأزهر وغيرهما.

كذلك، فقد رفض «هيكل» القول بفصل الدين عن الدولة، موضحًا أن القواعد الجديدة التي جاء بها الإسلام لتغطية السلوك والمعاملات، كانت مقدمة لتنظيم سياسي لا مفر من استقراره، وقد اطمأنت قواعده بالفعل شيئًا فشيئًا، وفي مقدمة هذه القواعد التي تأثر بها النظام السياسي للإسلام الإيمان بإله واحد لا إله إلا هو، وبأنه وحده الذي تجب له العبادة، وقد أدى هذا الإيمان إلى تقرير قواعد المساواة والإخاء والحرية[٤٣٢].

### ٧ ـ حسين مؤنس

### ٧ ـ أ ـ الدعوة إلى القومية المصرية

أما «حسين مؤنس» فدعا إلى ضورة إسهام مصر الفرعونية في بناء

---

(٤٣٠) في منزل الوحي: ٢٣.

(٤٣١) السابق.

(٤٣٢) انظر: الحكومة الإسلامية: ٣٢.

مصر الحديثة، إذ يقول: «لم يعد هناك شك في أن الشخصية المصرية لا تستقيم كاملة إلا إذا ساهمت مصر في تكوينها، وأن مصر الحديثة لا تزال تستبقي روح أمها القديمة وأن المصريين اليوم والفلاحين منهم بوجه خاص يمتّون إلى أجدادهم من أصل مصر القديمة وفلاحيها بأوثق الأسباب»(٤٣٣)، وهو يرى أن الفتح الإسلامي، قد أقام جدارًا سميكًا بين مصر وماضيها البعيد(٤٣٤)، وترتبط الدعوة إلى الفرعونية عنده بالقول بأن تاريخ مصر هو تاريخ البحر الأبيض المتوسط، وهي فكرة دعا إليها في العشرينيات كثير من الأقباط والمسلمين في مصر(٤٣٥)، فقد نشرت «الأهرام» محاضرة لمرقص باشا سميكه ألقاها في الجامعة الأميركية عن المتحف القبطي، وهي تصلح مثلاً لهذا الاتجاه، يقول فيها: «مضى على مصر أكثر من ألفي عام منذ أن فقدت استقلالها بانتهاء حكم الفراعنة، ومن ذلك العهد، وهذه البلاد مطمع نظر الفاتحين من أحباش، ويونان، وفرس وروماني، وعرب، وأتراك، وأفرنج، وبهذه المناسبة أحب أن أذكر أن لفظ قبطي معناها مصري، وهي محرفة عن اللفظ أجيبتوس، ولذلك فجميعكم أقباط بعضكم مسلمون والبعض الآخر مسيحيون، وكلكم متناسلون من المصريين القدماء(٤٣٦)».

غير أن مفهوم القومية الفرعونية لم يوضع في صيغة موحدة ولم يبرز في الفكر المصري كنظرية محددة شأن النظريات القومية العربية أو السورية أو غيرها مما أخذ يتشكل فكريًا وسياسيًا في بلاد الشام، بل ظل اتجاهًا عامًا ينظر إليه كل واحد من هؤلاء المفكرين الداعين إليه من خلال زاويته

---

(٤٣٣) مصر وماضيها في «تراث مصر القديمة»: ١٠.

(٤٣٤) السابق.

(٤٣٥) انظر: ناشد سيفين: مصر فرعونية «في «المقطم» عدد ١٠ سبتمبر ١٩٣٠»: ٧، أحمد محمود «مصر فرعونية» في «المقطم» عدد ٦ سبتمبر ١٩٣٠: ٣، مصر الفرعونية «في «المقطعم» عدد ١٦ سبتمبر ١٩٣٠»: ٧، سلامة موسى: الوجه المصري في «المجلة الجديدة» عدد ابريل ١٩٣٤: ١٤.

(٤٣٦) عدد ٣ فبراير ١٩٢٦: ١، وقارن:

B. L. Carter: *The Coipts:* p. 97.

الخاصة وحسب مفهومه الشخصي دون أن تتبلور نظرته مع نظرات زملائه، لتكون له قاعدة فكرية شاملة(٤٣٧). ولذا فإن الدعوة إلى الفرعونية لم تكتمل وتنضج بحيث تصبح نظرية فكرية، تحتوي على وجهة نظر محددة ذات طبيعة خاصة، بحيث تؤثر في دوائر المثقفين المصريين الذين دعوا إلى تبني هذا الاتجاه، وربما تمثل أثرها الإيجابي فيما قدمه الرواد في إنتاجهم الفني نتيجة استلهام الفرعونية في الشعر والأدب(٤٣٨)، ولذا فلا عجب أن يتحول حسين مؤنس نفس التحول الذي وجدناه من قبل لدى محمد حسين هيكل(٤٣٩).

ويلاحظ هنا عدم تمكن هذا الفكر الليبرالي من الفهم الحقيقي لدلالة الخبرة القومية في الحضارة الأوروبية فالظاهرة القومية في تلك المجتمعات نشأت من خلال الصراع مع الكنيسة من جانب والنظام الإقطاعي من جانب آخر، القومية الأوروبية هي سعي نحو تحقيق السلطة المركزية، وجوهرها المفهوم العنصري العرقي، والتميز باسم النقاء القومي(٤٤٠). والواقع المصري لا صلة له من حيث الإطار التاريخي ولا الفكري بهذا النموذج الأوروبي، وإن وجد شيء من التشابه أو الاتصال فربما تطرحه حركة الوحدة الأوروبية كما برزت في أعقاب الحرب العالمية الثانية باسم السوق المشتركة، والواقع أن خلف هذا الفشل تكمن حقيقة سياسية هي ضرورة التفرقة بين الفكرة القومية وبين الدعوة إلى الديمرقراطية والوحدة(٤٤١). هذا الخلط أدى إلى خلط أكثر خطورة، فالأقليات في المجتمعات الأوروبية، هي أقليات قومية، بمعنى أنها أقليات لا تنتمي من حيث الأصل أو الجنس إلى المجتمع القومي، فمفهوم القومية هناك فرضته في هذه التقاليد فكرة التعصب القومية، والأقلية في العالم الإسلامي أقلية

---

(٤٣٧) انظر: د. عواطف عبد الرحمن: **مصر وفلسطين**: ٣٧.

(٤٣٨) انظر: من هذا البحث.

(٤٣٩) See: Isaer Gershoni: *Egypt* p. 164.

(٤٤٠) See: Marc Williams: *International Relation* pp. 24-27.

(٤٤١) انظر: د. حامد ربيع: **الثقافة العربية**: ٢١٦ ـ ٢١٧.

دينية فأقباط مصر ينتمون من حيث الأصل العنصري إلى نفس الأصل الذي ينتمي إليه المسلمون في تلك البقعة، الفارق هو فقط في العقيدة، ومرد هذا الفارق هو مبدأ التسامح الذي قامت عليه تقاليد الحضارة الإسلامية(٤٤٢).

ولكن لم يكن للنزعة الفرعونية في مصر في محصلتها النهائية صدى سياسي يذكر بل انحصرت في مدرسة أدبية لم تمارس أي نفوذ على الكتل الأخرى، كما أن بعض دعاتها اتجهوا اتجاهًا مصريًا معتدلاً أو إسلاميًا صريحًا أو عربيًا على الأقل، ومن يتتبع مواقف الأدباء أمثال محمد حسين هيكل، وإسماعيل مظهر ومنصور فهمي، يجد أنهم قد انتهوا إلى مزيد من الالتحام بالتيار العربي الإسلامي في الفكر المصري وأن فكرة القومية المصرية، إن لم تكن قد أخلت المجال منذ منتصف هذا القرن لعروبة مصر، فإنها قد انزوت تمامًا في ركن قصي، لم ترفع منه رأسًا إلاّ في مناسبات متقطعة، كان آخرها أزمة العلاقات العربية المصرية في أواخر عهد السادات(٤٤٣)، وعلى حد تعبير «مارسيل كولومب» لقد كانت الفرعونية حركة أدبية لا وزن لها(٤٤٤) وقد بقيت ظاهرة الترحال أو التحول الفكري تؤكد نفسها في نماذج لاحقة متتابعة في مطلع الخمسينيات بل في كل جيل لاحق، مما سنعرض له فيما بعد.

## ٨ ـ خالد محمد خالد

### ٨ ـ أ ـ الدعوة إلى فصل الدين عن الدولة

في عام ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٠م أصدر «خالد محمد خالد» كتابه «من هنا نبدأ» داعيًا فيه إلى فصل الدين عن الدولة، بل عن بعض مجالات التوجه الثقافي والاجتماعي، ولعله كان متأثرًا بمناخ عام في مصر عندئذ وببعض

---

(٤٤٢) السابق: ٢١٧.

(٤٤٣) انظر: د. حسن الشافعي: **في فكرنا الحديث والمعاصر**: ١٠٥.

(٤٤٤) **تطور مصر**: ١٦٠.

التجارب الشخصية كما أوضح فيما بعد، ولقد ارتأى أن الدين فردي شخصي وليس جماعيًا عامًا، فهو للهداية والموعظة فحسب، إذ يقول: «اذكروا أن الدين يجب أن يظل كما أراده ربه، نبوة لا ملكًا، وهداية لا حكومة، وموعظة لا سوطًا، وأن فصله عن السياسة وتحليقه فوقها خير عامل لبقاء نقاوته وطهره، وأن فصله عن الدولة ينجيه من تحمل تبعات أخطائها ومظالمها ويحفظ له في نفوس الناس ودًا مكينًا، وذكرًا باقيًا، واستجابة وتلبية»[٤٤٥]، ويرى أن تصفية العلاقات بين المجتمع والدين هي بداية الطريق المفضي إلى النماء والاستقرار[٤٤٦].

ومن منطلق تصفية العلاقات بين الدين والمجتمع، وضرورة فصل التعاليم الدينية، فإن «خالد» يرى أن القول بالشمولية والعموم للدين كمنهج حياة، إنما هو لون من الكهانة، وليس من الدين في شيء، وثمة فروق عديدة بينها وبين الدين[٤٤٧]، ويؤدي الخلط بين الدين والكهانة إلى خطرين عظيمين في رأيه:

١ ـ استماع الناس لها، واقتداؤهم بها حيث تسير بهم إلى الهاوية، وحيث يظلون عبيد نصوص كاذبة لم يأتِ بها من عند الله وحي أو كتاب.

٢ ـ وأنه على مر الزمان لا بد من ظهور طبقة مثقفة في المجتمع تؤمن بالحرية والفكر وتمتهن الخرافة الكهنوتية، وترى الشعب وهو يساق إلى الموت، فتقف سائلة عن هذا الرائد الخبيث الذي يقوده، فيقال لها: إنه الدين. والواقع إنها الكهانة الدخيلة على الدين، عندئذ يصب هؤلاء المثقفون جام غضبهم على الدين، ويدعون الناس إلى الشك فيه والتمرد عليه[٤٤٨].

إن القول بالارتباط الوثيق بين الدين والدولة، والدعوة إلى الحكم

---

(٤٤٥) من هنا نبدأ: ١٨٤.

(٤٤٦) السابق: ٤٤.

(٤٤٧) السابق: ٧٥ ـ ٨٠.

(٤٤٨) السابق: ٨٠ ـ ٨١.

بما أنزل الله، كل هذا يؤدي إلى إقامة الحكومة الدينية، وهي تجربة فاشلة ذلك أن الحكومة الدينية في تسع وتسعين من حالاتها جحيم وفوضى والدين من خصائصه الأساسية العدل في الحكم، والإحسان في العمل(٤٤٩).

لقد أدرك الرسول ﷺ حقيقة رسالته، فلم ينشئ حكومة ولم يشر إلى دولة، صحيح أن هناك بعض مظاهر السلطة التي مارسها الرسول ﷺ ولكن ذلك لا يعني أنه كان يريد إقامة دولة إسلامية يكون هو الحاكم عليها، أما التوفيق الذي صادف الحكومة الإسلامية على عهد أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فإنه لا يعود إلى صلاحية الحكومة الدينية في نفسها، بل يعود إلى الكفاية الشخصية والكمال الذاتي لديهما. فليس للدين حاجة إلى الدولة لاختلاف طبيعة كل منهما عن الآخر(٤٥٠).

ويناقش دعاة الحكم الإسلامي الذين كان مسلكهم حينئذ دافعًا إلى إعلان دعوته المناهضة ـ كما صرح فيما بعد ـ فيوضح أن الذين يدعون إلى قيام الدولة الدينية يهدفون إلى القضاء على الرذائل، ولكن لا سبيل إلى ذلك إلا بتطهير النفس وتعويدها احترام ذاتها، فليست الدولة هي التي تستطيع بقوانينها أن تهبنا نقاوة النفس فالدين وحده من غير أن يكون دولة هو القادر على أن يوقظ في ضمائرنا واعظ الله، ويجدد قلوبنا ويشبع حاجاتنا الروحية، وهم أيضًا يهدفون إلى إقامة الحدود، إلا أن هذه الحدود ـ في رأيه ـ موقوفة عن العمل، وليس هناك مجال لإقامتها، كما يهدف دعاة الدولة الدينية إلى العمل على تحرير البلاد، إلا أنه لا يشترط لذلك أن تقوم بهذا العمل حكومة دينية دون سواها، فإن أية حكومة قومية تتسم بالقوة الوطنية قادرة على تحقيق هذا(٤٥١).

إن هناك صفات متعددة للحكومة الدينية التي تعتمد على الارتباط

---

(٤٤٩) السابق: ١٥٠ ـ ١٧٠.

(٤٥٠) السابق: ١٥٧ ـ ١٥٩.

(٤٥١) السابق: ١٦٠.

الوثيق بينها وبين الدين، ومن أهمها: الغموض المطلق، وعدم الثقة بالذكاء الإنساني، والغرور المقدس، والثقة المطلقة، والجمود العريق، والقسوة المتوحشة[(٤٥٢)].

ويخلص «خالد محمد خالد» ـ كغيره من الليبراليين في مصر، من أمثال طه حسين، وأحمد لطفي السيد، وعلي عبد الرازق، وإسماعيل مظهر ـ إلى أن وظيفة الدين تغاير وظيفة الدولة، وبعبارة أخرى لا بد من إبعاد الدين عن شؤون الدولة إبعادًا تامًا، وهو موقف يلتقي مع موقف صادق جلال العظم الذي رفض الفكر الديني كطريق للمستقبل[(٤٥٣)]. والخلاصة أن الدين له وظيفة والدولة لها وظيفة، والخلط بين الدين والدولة في الوظائف يؤدي إلى الفوضى والارتباك[(٤٥٤)].

وعلى كل حال، فقد دعا ـ كما دعا غيره من الليبراليين المسلمين في مصر إلى تبني النزعة العلمانية وفصل الدين عن الدولة، لاختلاف مجال عمل الدين عن مجال عمل الدولة، إذ يتجه الأول إلى تنظيم علاقة الإنسان بربه، على اعتبار أن الدين علاقة فردية شخصية بين العبد وخالقه، وتتجه الدولة إلى تنظيم علاقات المجتمع الداخلية والخارجية والتداخل بل مجرد الربط بين هذين المجالين يؤدي إلى الخلل والفوضى، وهي دعوى ناقشناها من قبل.

غير أن «خالد محمد خالد» تراجع في جرأة وأمانة عن هذه الآراء كلها في كتابه «الدولة في الإسلام» موضحًا خطأ تلك الآراء التي أبداها في كتابه الأول «من هنا نبدأ» عن حقيقة العلاقة بين الدين والدولة في الإسلام، وانتهى إلى أن الإسلام بوجه خاص دين ودولة، موضحًا أنه من الخطأ تسمية الحكومة الإسلامية بالحكومة الدينية، فعبارة الحكومة الدينية لها مدلول تاريخي يتمثل في كيان كهنوتي قام فعلًا، وطال ومكث، وكان

---

(٤٥٢) السابق: ١٦٤ ـ ١٦٩.

(٤٥٣) See: P. J. Vatikiotis: *Islam and State* p. 69.

(٤٥٤) خالد محمد خالد: **من هنا نبدأ**: ١٧٩ : ١٨٠.

الدين المسيحي يستغل أبشع استغلال في دعمه وفي إخضاع الناس له، فالحكومة الدينية مؤسسة تاريخية نهضت على سلطان ديني معين، بينما كانت أغراضها سياسية وأَضْلَت الناس سعيرًا بسوء تصرفاتها وتحكمها، وهي في التجربة الأوروبية واضحة كل الوضوح، بينما لم يشهد الإسلام في فترات استغلال ما شهدته وما تكبدته المسيحية، لا سيما في العصور الوسطى، عصور الظلام. هذا عن الباعث الأول الذي دفعه إلى فصل الدين عن الدولة، وهو التوجس من تكرار التجربة الغربية المسيحية في الإسلام(٤٥٥). أما الباعث الثاني فكان يتعلق بما قام به التنظيم السري للإخوان المسلمين من حوادث الاغتيالات لفرض الدعوة فخشي خالد أن يطبق الحكم الشرعي أو تقوم الدولة التي تطبق الشريعة الإسلامية بأساليب فاشية أو إرهابية تهمل إرادة الأمّة، وتأتي بمستبدين يعلنون أنفسهم أمراء المؤمنين، مما جنح به إلى التحذير من قيام أية حكومة دينية باسم الإسلام(٤٥٦).

## ٩ ـ تعقيب: الليبراليون المسلمون والنظام السياسي الإسلامي

خلاصة القول أن التيار الليبرالي في مصر الذي تأثر بتعاليم الإمام محمد عبده وبالثقافة الغربية الوافدة، بدأ يبث أفكاره الليبرالية المتحررة من قيود التعاليم الإسلامية في الجانب السياسي ـ كما سبق أن أوضحنا ـ وقد بدأ هذا التحرر، كما بدأ في الغرب، بفك ذلك الارتباط الوثيق بين الدين وبين الدولة وبإحلال «الإنسان» محل «الله» في وضع هذه النظم الدنيوية، والاقتصار على جعل «الله» موضوعًا للعقيدة الفردية التي تعكس طبيعة العلاقة الجديدة بين «الله» وبين «الإنسان» التي تنحصر في أشكال العبادة الدينية فقط، على حين كانت هذه الدعوة إلى إحلال «الإنسان» محل «الله» في وضع هذه النظم الدنيوية، تقوم تارة على اعتبارات علمية، وتارة أخرى على وجهات نظر فلسفية عقلية.

---

(٤٥٥) **الدولة في الإسلام** ١٢ ـ ١٣.

(٤٥٦) السابق: ١٤ ـ ١٥.

ولقد لعبت الأقليات المسيحية الوافدة إلى مصر في بداية الأمر دورًا كبيرًا في الترويج لهذه الدعوة في مجتمعنا: إن بدعوى حرية الفكر، وإن بدعوى تحديث المجتمع بعد انتهاء دور الدين، وبعد أن بلغ العقل الإنساني غاية كماله، وأمكنه الاستغناء عن معونة السماء، واعتبارهم أن الدين تعبير عن جهل الإنسان بأسباب الظواهر المحيطة به، أي إنه يعكس اغتراب الإنسان عن واقعه المُعاش ومن ثم ارتبط الدين بتطوره العقلي والعلمي، وعند ما بلغ الإنسان كماله العقلي والعلمي أمكنه الاستغناء عن الدين، وقد أخذ ذلك شكلاً متطرفًا لدى بعض المفكرين المسيحيين من أمثال شبلي شميل، وفرح أنطون، وسلامة موسى كما أوضحناه من قبل وربما كانت الخلفية الثقافية لهؤلاء المفكرين وارتباطهم بالفكر الغربي، بالإضافة إلى شعور الأقلية عادة، وفي ظروف الهيمنة البريطانية على مقدّراتنا، دافعًا لهم إلى التشبث بأن النظام العلماني هو أفضل النظم، فأدى هذا ـ بالإضافة إلى شخصية كرومر وسياسته المتعجرفة ـ إلى ألا يجد هؤلاء المسيحيون حرجًا في مهاجمة الدين، ورفض تدخله في تنظيم شؤون المجتمع، بدعوى العقلانية تارة وبدعوى العلم أُخرى. وهنا أمدت الداروينية المسيحيين في مصر ـ كما أمدت الماديين في أوروبا وغيرهم ـ بزاد فكري يستطيعون به مهاجمة الدين بزعم تناقضه مع العلم.

لكن هذه الدعوة الليبرالية الإنسانية التي اتخذت شكلاً فكريًا وسياسيًا يحل «الإنسان» أو «العقل» فيه محل «الله» أو «الوحي» في تنظيم المجتمع وقيادته، لم تلبث أن انتقلت إلى الليبراليين المسلمين من بعض تلاميذ مدرسة الإمام محمد عبده المتأثرين بالثقافة الغربية، فكتب قاسم أمين في مطلع القرن الحالي كتاباته المعروفة عن تحرير المرأة وتقليد الغرب، معتدلاً أول الأمر في «تحرير المرأة». مسرفًا في الدعوة التغريبية في كتابه «المرأة الجديدة» ثم كتب علي عبد الرازق أيضًا كتابه «الإسلام وأصول الحكم» موضحًا فيه أن الخلافة ليست متأصلة في الفكر الإسلامي، إذ لا دليل عليها في الكتاب والسنة والإجماع كما ادعى، وينتهي به الأمر في هذا الكتاب إلى الدعوة إلى نزعة علمانية خالصة، أيده فيها طه حسين ومحمد حسين هيكل وغيرهما من المفكرين الليبراليين. وقد تركت هذه الآراء أثرًا

كبيرًا في الليبراليين المسلمين الذين جاءوا من بعده، فوجدنا إسماعيل مظهر يرفض نظام الخلافة، لأنه نظام غيبي لا يتفق ومقتضيات الواقع المعاصر الذي يعيشه المسلمون، ويدعو إلى الانتقال من المرحلة الغيبية الميتافيزيقية ـ مرحلة الدين ـ إلى المرحلة العلمية الوضعية ـ مرحلة الإنسان، ووجدنا أحمد لطفي السيد وطه حسين يدعوان إلى الفصل بين الدين والدولة والقومية المصرية المرتبطة بالغرب على أساس علماني، كما وجدنا محمود عزمي يدعو إلى إلغاء تدريس الإسلام في مؤسسات التعليم المصرية الرسمية، وينادي بضرورة تبني نزعة علمانية خالصة، وكتب حسين فوزي داعيًا إلى تبني النموذج الغربي كأساس للنهضة المصرية، وحسين مؤنس بعده مزكيًا القومية المصرية المرتبطة بتاريخ البحر الأبيض المتوسط ثم هاجم خالد محمد خالد الارتباط بين الدين والدولة في كتابه «من هنا نبدأ» في ختام النصف الأول من القرن العشرين، وتكاد آراء هؤلاء جميعًا تكون متشابهة أو متقاربة، وهي تستقي جل معلوماتها الأساسية من الكتاب الأم الذي وضعه علي عبد الرازق في نهاية الربع الأول من القرن العشرين، منكرًا أن يكون هناك ارتباط بين الدين والدولة في الإسلام.

غير أن علمنة الإسلام ـ كما عرضنا لذلك من قبل ـ لا تعني في التحليل الأخير سوى القضاء على جانب أساسي فيه باعتباره دينًا شاملًا ترتبط فيه الدنيا بالآخرة ارتباطًا وثيقًا. حقًّا، إن الليبراليين المسلمين يعترفون بوجود الله ـ تعالى ـ لكنهم لا يعترفون بسلطة الكتاب الذي أنزله، أو بتعبير أدق، يعطلون الجزء المتعلق بسلطة الله وهيمنته على شؤون الدولة سياسيًا أو على تنظيم المجتمع قانونيًا، أو حتى على توجيه الفكر والفن والتقاليد ثقافيًا لدى البعض منهم، وينقلون هذه السلطات كلها من «الله» إلى «الإنسان»، ولا يَدَعون «لله» من مجال للنفوذ سوى ذلك المجال الذي تمارس فيه أشكال العبادات والطقوس الدينية داخل دور العبادة، مما يجعل من الدين ظاهرة على المستوى الفردي فحسب، تعكس علاقة شخصية عالقة بين الله والإنسان، وهنا ليس لنا أن نبحث في رأي هؤلاء الليبراليين عن فرق بين الإسلام وغيره من الأديان سماوية كانت أم وضعية، إذ أضحى الإسلام ـ بعد أن فرغ من مضمونه الدنيوي أو التشريعي ـ مجرد

أداة لتنظيم تلك العلاقة الفردية بين العبد وربه، فهو ـ لدى الليبراليين المسلمين ـ مذهب يؤمن بوجود الله، ولكنه ينكر سلطة الله على هذه الأرض من خلال إنكاره لسلطة وحيه (الكتاب والسنة)، فهل يسع مفكرًا مخلصًا أن يقول إن هذا يتفق مع صورة الإسلام التي يعكسها القرآن الكريم؟

ونستطيع أن نقول: إن المرحلة الأُولى لتطور الفكر الليبرالي الإنساني في مصر، بدأت بالتحول من سلطة «الله» إلى سلطة «الإنسان»، فيما يتعلق بالدولة والنظم الاجتماعية والسياسية متأثرة في ذلك بتطور علم الكلام المسيحي في الغرب، الذي انتهى إلى القول بإنسانية بدون إله، كما سيأتي بيان ذلك فيما بعد(٤٥٧)، وقد تسرب ذلك المفهوم أولاً إلى بعض الكتاب المسيحيين ـ شبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف، وسلامة موسى ـ ثم إلى الليبراليين المسلمين من رجال الجيل المعاصر لهؤلاء والجيل اللاحق لهم من أمثال أحمد لطفي السيد، وعلي عبد الرازق، وإسماعيل مظهر، ومحمد حسين هيكل، ومنصور فهمي، وطه حسين، وحسين فوزي، وحسين مؤنس ـ وقد ارتبط ذلك في بعض مراحله بالدعوة إلى القومية المصرية المحلية وإلى التوجه البحر أوسطي، واعتمد بوجه عام الولاء الوطني بدلاً من الولاء الديني، وإن كنا نلاحظ تراجع الكثير من هؤلاء عن مواقفهم السابقة من أمثال محمد حسين هيكل، ومنصور فهمي، وإسماعيل مظهر، كما سبق أن أوضحنا.

### ١٠ ـ عبد الرحمن بدوي

#### ١٠ ـ أ ـ الإنسانية والوجودية لديه

وتتقدم النزعة الإنسانية على يد عبد الرحمن بدوي، الذي اهتم ـ أولاً ـ بطبيعة العلاقة بين التراث اليوناني والفكر الإسلامي، ثم اهتم ـ ثانيًا بالوجودية وتبناها كمذهب فلسفي، وعمل على الترويج لها في الأوساط

---

(٤٥٧) انظر: ص ٦٩٩ من هذا البحث.

الثقافية المصرية[٤٥٨]. وهو يرى أن الحضارة العربية حضارة سحرية، فيما يتعلق بنظرتها إلى الزمان، وبالتالي فقد نظرت هذه الحضارة إلى التاريخ على أنه ذو اتجاه واحد أو ذو غاية واحدة، وقد أوضح ذلك قائلاً: «نجد الروح السحرية أو العربية، مهما اختلفت الأديان التي تمثلها، من يهودية إلى مسيحية أو إسلام، تلغي الحاضر لحساب الماضي والمستقبل: أما الماضي فلارتباطه بخطيئة آدم (أو هبوطه من الجنة كما في الإسلام) والمعنى واحد في المدلول الذي نرمي إليه هنا، أما المستقبل فلأن فيه تحقيق الخلاص من هذا الوجود الخاطئ (وجود الإنسان) ونجاة الإنسان، إما في نعيم الأبرار أو في جحيم الأشرار، وما حياة المرء في هذه الدنيا إلا تأهب ومعبر وسير ثقيل إلى الحياة الآخرة، والتاريخ تبعًا لهذه النظرة محدد ببدء ونهاية: بدء هو خروج آدم من الجنة وبدء الحياة الإنسانية، ونهاية هي يوم الحساب[٤٥٩]»، فصورة التاريخ لا تتصور على أنها مستمرة في الزمان، «وليس أزليًا أبديًا كما قالت الروح اليونانية، وأن هذه النهاية وذلك البدء للزمان هما في الوقت عينه بدء ونهاية للإنسانية، ومن فِعْلِ إله، ومن هنا انتشرت في هذه الحضارة العربية أو السحرية المذاهب القائلة بنبوءات تتصل ببدء العالم وبنهايته، وعلى أيّ نحوٍ سيكون هذا أو ذاك، وكيف يكون الخلاص أو النجاة، وما إلى ذلك من تصاوير وتهاويل سحرية خارقة[٤٦٠]». ومن هنا، يقرر ـ كما سبق أو أوضحنا ـ عدم وجود الروح الفلسفية لدى العرب، على النحو الذي وجدت به تلك الروح عند اليونان[٤٦١].

والوجود لا يكون إلا في زمان حاضر، وعلى هذه الركيزة يقوم المذهب الوجودي لدى عبد الرحمن بدوي. فالوجود ذو تاريخية كيفية، وقد

(٤٥٨) See: Jacques Berque: *Egypt*; p. 635, Georgs C. Anowati: Trendances et Courants de L'Islam Arab Contemporians: Vol. 1, pp. 126-129.

(٤٥٩) **الزمان الوجودي**: ٨٣ ـ ٨٤.

(٤٦٠) السابق: ٨٤.

(٤٦١) انظر: ص ٢٠٣ من هذا البحث.

أوضح حقيقة مذهبه الوجودي المرتكز عن دعامتين أساسيتين: «الأولى ألا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وإن كل ما ليس بمتزمن بالزمان فلا يمكن أن يعد وجودًا وتلك هي ما نسمّيها بتاريخية الوجود. والثانية أن كل آن من آنات الزمان مكيف بطابع وجودي عاطفي خاص، وليس الزمان إذن مكونًا من وحدات كمية متشابهة في الكيف، بل بالعكس، هو مكون من وحدات منفصلة ولكنها ليست كمية بل كيفية، فالزمانية إذن كيفية[٤٦٢]».

وفي هذه النزعة يكون الإنسان هو مركز الوجود والكون، فيصبح هو الإنسان الكامل أو الإنسان الإلهي، وهنا يتجه عبد الرحمن بدوي من خلال نظرته إلى الإنسان على اعتبار أنه مركز الوجود إلى وحدة وجود شبه صوفية، تشبه موقف هؤلاء الذين لا نجد لديهم فرقًا بين الله والإنسان والعالم، فالله موجود في كل الكائنات. يقول عبد الرحمن بدوي ـ موضحًا أهمية دراسة التصوف الذي يدعو إلى وحدة الوجود، وفوائد ذلك في تأسيس الوجودية العربية ـ: «لدراستنا الأحوال وتحليلات الصوفية العميقة عامة فائدتان جليلتان: الأولى، أن نقدر هذه المذاهب الصوفية حق قدرها، ونضفي عليها نورًا وهاجًا من التفسير الوجودي الحديث، حتى تبتدي بكل ثرائها وقيمتها الحقيقية. والثانية أن يكون في هذه الدراسة من جانب نوعٌ من الاستفادة والإلهام، واتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودي العربي، الذي نود أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة في الحياة والوجود، ونحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كيركجور ومن إليه ممن يعدون آباء الوجودية الأوروبية، وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودي أصولاً من تاريخنا الروحي[٤٦٣]»، وفي الجملة فإن الصوفية أصحاب مذهب الوحدة الوجودية، يشكلون لدى عبد الرحمن بدوي مصدرًا من مصادر الوجودية العربية إلى جانب الوجودية الغربية في جناحها المؤمن، باعتبارها فلسفة

---

(٤٦٢) الزمان الوجودي: ٢٣١.

قارن دراسات في الفلسفة الوجودية: ٢٦٣.

(٤٦٣) الإنسانية والوجودية: ٩٥ ـ ٩٦.

شاملة للجيل العربي في هذا العصر[٤٦٤].

وهو يرى أن النزعة الإنسانية ظهرت في الفكر العربي منذ بداية القرن الرابع حتى نهاية القرن السابع تقريبًا[٤٦٥]، فالإنسان ظهر في تلك الفترة على أنه مركز الوجود ـ كما عبر عن ذلك خير تعبير ابن عربي وعبد الكريم الجيلي[٤٦٦] ـ ولم يؤلّه الإنسان، ويمجد على نحو كبير إلا في الفكر العربي، وبصفة خاصة عند ابن عربي ومن تبعه، وبتعبيره هو: «إن الإنسان لم يمجد بل ويؤلّه بقدر ما ظهر في الفكر العربي، وبخاصة عند ابن عربي ومن تبعه[٤٦٧]». والإنسان المؤلّه أو الكامل في الفكر العربي يتمتع بعدة خصائص.

ومن أهم خصائص مدرسة الإنسان الكامل أو التوحيد الوجودي:

١ ـ إن الإنسان الكامل هو صورة دقيقة كاملة من الله، ولهذا فهو خليفة الله على الأرض، والخلافة هنا كاملة، بحيث نستطيع في آخر الأمر أن نستبدل الخالق والمخلوق كُلًّا بالآخر[٤٦٨].

٢ ـ إن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التي للإنسان الأول أو الكامل وذلك أن هذه المرتبة تتحقق في النبي، والنبي هنا يتخذ كنموذج للإنسان الحسي، لأن النبي في الإسلام ينظر إليه على أنه إنسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى، وقد جاوز المفكرون العرب الموقف الإنساني عندما قرروا: أن الإنسان يتحقق إلهًا كيما يكون الإنسان[٤٦٩].

٣ ـ تمجيد العقل، وقد بلغت هذه الخاصية أوجها في الفكر العربي، وأوغل فيها حتى رد العقل إلى مرتبة الألوهية[٤٧٠].

---

(٤٦٤) السابق: ١٠٣.

(٤٦٥) السابق: ٦٣ ـ ٦٤.

(٤٦٦) السابق: ٣٢.

(٤٦٧) السابق: ٤٢، **مقدمة الإنسان الكامل**: هـ.

(٤٦٨) انظر: **الإنسانية والوجودية**: ٤٣.

(٤٦٩) السابق: ٤٤ ـ ٥١.

(٤٧٠) السابق: ٥٢.

٤ ـ القول بتقدم العلوم المطرد وبالتالي بالتقدم المطرد للإنسانية، وعلى الرغم من أن هذه الفكرة يلوح أنها في تعارض مع نظرية الزمان عند الروح العربية، وهي التي تتصوره على أنه بدء ونهاية في فترات تبدأ بحادث خارق ديني وتنتهي به، فإننا نجد فكرة تقدم العلم التي يخيل إلى المرء أنها أوروبية خالصة، لأنها تنبع من تصور الروح الأوروبية للزمان على أنه سير في اتجاه لا نهائي، نقول: إنها قد وجدت من قال بها في الحضارة العربية، ولكن في نطاق محدود[٤٧١]. فالإنسان هو مركز الوجود، وليس هناك فرق بين الله والإنسان، فالإنسان يتحقق كماله عندما يكون إلهًا، وبالتالي يستطيع أن ينوب كل واحد منهما عن الآخر، وبذا يتم التحول من «الله» إلى «الإنسان» فبدلاً من أن يكون «الله» هو محور الوجود، يكون الإنسان المؤله الكامل هو محور الوجود، ويصبح لدينا الإنسان الإلهي أو الإنسان الكامل.

## ١١ ـ حسن حنفي

### ١١ ـ أ ـ النزعة الإنسانية المتطرفة (إنسانية بدون إله)

تأخذ النزعة الإنسانية صورة تكاد تكون متكاملة في كتابات «حسن حنفي» التجديدية لعلم الكلام، إذ يتحول علم الكلام لديه من دراسة «الإلهيات» إلى دراسة «الإنسانيات»، ليصبح «الإنسان» محور دراسات علم الكلام وموضوعاته لا «الله»، كما كان في الماضي، وإذا كانت المحاولات السابقة محاولات ناقصة في هذا الاتجاه نفسه، فإننا نستطيع أن نزعم أن حسن حنفي قدم صورة متكاملة لهذا التحول من الله إلى الإنسان في شتى مجالات البحث الكلامية وفي تأويله أو إعادة عرضه لعناصر الفكر الإسلامي بوجه عام، متأثرًا في ذلك بتطورات اللاهوت الليبرالي في الغرب، كما سنبين، ونستطيع أن نقول دون مبالغة أو مجازفة: إنه في كتابات حسن حنفي يختفي «الله» تمامًا، ليظهر «الإنسان» الذي أوجد

---

(٤٧١) السابق: ٥٧ ـ ٥٨.

الغيبيات في لحظة من لحظات اغترابه عن الواقع، وعندما يعود الإنسان إلى حقيقته يدرك أنه الله وأنه خلق الله على صورته ومثاله ورغباته. إن الفكرة الدينية ذاتها ليست سوى تعبير عن أمنيات الإنسان ورغباته، وعندما يعود الإنسان إلى وعيه الذاتي، فإنه يستطيع أن يتخلص من فكرة الإله المخترع - وهذا عين الموقف المادي الذي سبق أن أشرنا من قبل إلى تهافته - لقد انتهى دور «الله» في هذا الموقف الجديد، وبدأ دور الإنسان. وسوف تتضح - لنا - أصول هذا الموقف عند الحديث عن التطورات التي مر بها علم اللاهوت المسيحي في الغرب ومقارنتها بما لدينا أو العكس، تلك التطورات التي انتهت بأنسنة الميتافيزيقيا، وتأليه الإنسان، والتبشير بإنسانية بدون إله، بل ما عرف بحركة «موت الإله»، كما سيأتي.

فعند «حسن حنفي»، لا بد من تحويل علم الكلام من دراسة «الله» إلى دراسة «الإنسان» بل إلى جعله علم الصراع الاجتماعي بالانتقال من مرحلة العقيدة إلى مرحلة الثورة، وقد أوضح ذلك قائلاً: «يمكن وضعه بعد إعادة بنائه وتصحيحه، وإعادته من الوضع الزائف القديم إلى الوضع الصحيح الحالي، وتحويله ليس فقط من «علم الله» إلى علم «الإنسان»، فقد لا يكون هذا التقابل معبرًا تمامًا عن جوهر الحضارة التي نشأ فيها هذا العلم، بل من علم العقائد الدينية إلى علم الصراع الاجتماعي، فهو العلم الذي يتناول العقائد الدينية كموجهات لسلوك الجماهير اليوم، والتاريخ شاهد على ذلك منذ نشأة الدولة الإسلامية الأولى في المدينة.... هو العلم الذي يضع الأسس النظرية لسلوك الأمّة الفردي والجماعي في مرحلة تاريخية محددة، وهي المرحلة التاريخية الحالية التي يعيشها جيلنا[(٤٧٢)]»، ومن خلال هذه الوظيفة الجديدة التي يقوم بها علم الكلام بعد تعديله أو تصحيح مساره في نظره، تكون هناك صياغة جديدة له ولفروعه، «كل ذلك يؤدي بنا في نهاية الأمر إلى صياغة جديدة لعلم أصول الدين وفروعه، مثل «لاهوت الثورة»، و«لاهوت التحرر»، و«لاهوت التنمية»

---

(٤٧٢) السابق: من العقيدة إلى الثورة: ١/ ٧٤ - ٧٥.

و«لاهوت التغيير الاجتماعي»، و«لاهوت المقاومة»، و«لاهوت التحرر»، و«لاهوت العدالة الاجتماعية»، و«لاهوت الجماهير».. وتلك هي رسالة التوحيد[٤٧٣]. وفي هذا التجديد التحويلي لعلم الكلام بالانتقال من مركزية «الله» إلى مركزية «الإنسان» أو أنسنة الإله وتأليه الإنسان أو تثوير العقيدة وعلمنة الشريعة أو أنسنتها، يتم التحرر من السلطة بكل أنواعها: سلطة الماضي وسلطة الموروث فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، فالنص نفسه وليد الواقع، أو هو صدى لمتطلباته منذ نزل أو ظهر في البداية، وبذا يمكن تحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة سواء كانت سلطة المنقول، أو الموروث، أو التقاليد، أو السلطة السياسية[٤٧٤].

هذا الاتجاه الإنساني في علم الكلام يطلق عليه صاحبه لقب اليسار الإسلامي أو الديني، على اعتبار أن هذا اليسار يعبر تعبيرًا دقيقًا عن حاجات الأمّة الإسلامية في العصر الحديث: «إن اليسار الإسلامي إنما يعبر عن حاجة المسلمين اليوم إلى فكر ونظام، إلى حركة وتغيير، إلى قديم وجديد، إلى أصالة ومعاصرة، ولا يدعمه إلا الجهد الفردي حتى يحافظ على استقلاله، وبالتالي تحيا الأمّة من خلال تاريخها[٤٧٥]». إن مهمتنا الآن، هي تطوير فكرنا الإصلاحي الحديث، ودفعه خطوة نحو الأمام، فاختيار مصر بظروفها الحالية، وفي مرحلتها الراهنة هو اختيار اليسار، ومن ثم كان اختيارها الفكري هو اليسار الديني الذي بدأ في حركات الإصلاح الديني على مستوى ثقافتها والتزامها بقضايا العصر فما زالت كل القضايا التي أثارها الإصلاح الديني، لم تؤتِ أكلها بعد، فإذا طورنا حركات الإصلاح الديني ودفعناها خطوة إلى الإمام، انتقلنا من دور الإصلاح إلى دور النهضة بشرط الثورة، وهو ما نرجوه جميعًا الآن، «فاليسار الإسلامي هو «الاختيار» الأخير في مستقبل مصر، الذي يعبر عن ماضيها وحاضرها

(٤٧٣) السابق: ١/ ٧٩.

(٤٧٤) انظر: التراث والتجديد: ٥٠.

(٤٧٥) الدين والثورة: ٨/ ٧٥.

ومستقبلها، وهو الاختيار الذي يبدو بعيدًا من حيث التحقق، ولكنه في حقيقة الأمر قريب من حيث الإمكانات والتوقع... فاليسار الإسلامي هو الناصرية الشعبية.. وهو الإسلام والحركة الإسلامية والمحافظة الدينية التي تعبر عن ثقل تاريخي، لا حيلة لنا أمامه. اليسار الإسلامي هو الذي يحقق هذا التزاوج في وحدة باطنية عصرية بين الناصرية والإسلام، بين الحاضر والماضي، بين الثورة والتراث، فلا يحدث أي تغيير إلا من خلال التواصل، ومن ثم يأمن اليسار الإسلامي أية ثورات علمانية منفصلة عن التراث القومي للبلاد، وأية حركات إسلامية فارغة من أي مضمون اجتماعي في الزمان والمكان[٤٧٦]»، ويهدف اليسار الإسلامي «لدى حسن حنفي» إلى أهداف قد تبدو عند غيره خيالية أو متنافرة أو تجميعية، وهي على كل حال لا تكشف عن الأولوية ونقطة البداية ومراحل التقدم، وأيا ما كان فهو يحدد الأهداف التالية:

١ ـ تحقيق العدالة الاجتماعية في الأُمّة الإسلامية، وتكوين مجتمعات لا طبقية، تذوب فيها الفوارق بين الفقراء والأغنياء.

٢ ـ إقامة مجتمع ديمقراطي حر، يكون فيه لكل فرد الحق في التعبير عن الرأي، وإسداء النصح، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٣ ـ تحرير أراضي المسلمين من بقايا الاستعمار الاستيطاني في فلسطين، وتصفية القواعد العسكرية في العالم الإسلامي، واستعادة ثروات المسلمين بعد استنزاف مواردهم الطبيعية، ونهب ثرواتهم من الاستعمار الخارجي.

٤ ـ إقامة وحدة إسلامية جامعة نبدأها بوحدة الأُمّة في مصر، ثم وحدة وادي النيل، ثم وحدة مصر والشام، ثم وحدة المغرب العربي، ثم وحدة الأُمّة العربية، ثم وحدة الأُمّة الإسلامية.

٥ ـ إنتاج سياسة وطنية مستقلة عن القوى الكبرى ومناطق النفوذ،

---

(٤٧٦) السابق: ٨/٣٨ ـ ٣٩.

وهي سياسة عدم الانحياز، وتقوية أواصرنا بشعوب آسيا وأفريقيا ودول العالم الثالث.

٦ ـ تدعيم ثورة المضطهدين في كل مكان، وتقوية ثورة المستضعفين، فالإسلام جاء لهم وثورتهم ثورته[٤٧٧].

وتعتمد أنسنة علم الكلام لدى «حسن حنفي» على ركيزتين اثنتين:

١ ـ الانتقال من الإلهيات إلى الإنسانيات، ويقتضي تغيير هذا المحور الانتقال من التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان باسم الوحي، والوحي هو كلام الله الموجه إلى الإنسان، فالإنسان هو المقصد والغاية، وبالتالي فإن موضوع الوحي أساسًا هو علم الإنسان، وليس علم الله، الوحي يصف وضع الإنسان في المجتمع وفي الكون[٤٧٨]، ومعنى ذلك تاريخانية الوحي أو تاريخانية الدين نفسه.

٢ ـ الانتقال من الأخرويات إلى الدنيويات، وهذا يمثل بعد الزمان في الثقافة الوطنية، حيث تتركز في كثير من جوانبها على ما يحدث خارج العالم وفي نهايته، خاصة ما كان منها إفرازًا للطبقات المحرومة، حيث تجد فيه تعويضًا عن حرمانها وإشباعًا لحاجاتها، يتضح في العقائد عندما تم خلق عوالم الجنة والنار، وأحوال القبر، وأهوال يوم القيامة، ومشاهدات الإسراء والمعراج عن طريق الخيال الشعبي وبأدق التفصيلات. ولما كانت الغاية من إعادة بناء الثقافة الوطنية قبول تحديات العصر، فإن العودة إلى الحاضر تكون أكثر قدرة على تحريك الجماهير، وتجنيد قواهم، والعودة من الخيال إلى الواقع، ومن الوهم إلى الحقيقة[٤٧٩]. هذا الانتقال في المحاور من الله والغيب إلى الإنسان والطبيعة هو أيضًا انتقال من الله إلى الشعب والأرض[٤٨٠]، وهنا يمكننا بدلاً من الاعتماد على سلطة النص ومصادره،

---

(٤٧٧) السابق: ٥/ ٥٧ ـ ٥٨.

(٤٧٨) انظر: **الدين والثورة**: ١/ ٣٦.

(٤٧٩) السابق: ١/ ٣٧.

(٤٨٠) السابق: ١/ ٤١.

الاعتماد على سلطة العقل والثقة بمناهجه واستدلالاته ومنطقه، وعلى هذا النحو تتحول السلطة في المجتمع من سلطة الأشخاص والكتب والنصوص إلى سلطة العقل، وبدلاً من أن يتم صراع فقهي بين التفسيرات المختلفة كل منها يكشف عن مصلحة، يتم الحوار والنقاش بين كافة الآراء والاتجاهات[٤٨١].

علم الكلام لا بد أن يتحول من دراسة «الإلهيات» إلى دراسة «الإنسانيات»، بل هو علم ـ في أصله ـ دراسة الإنسان لكنه تحول بعد ذلك إلى دراسة «الله»، فلا بد من العودة به إلى حقيقته، وهي دراسة الإنسان، يقول حسن حنفي: «علم أصول الدين...... يكشف ببنائه عن علم الإنسان، ووجود الإنسان، وذات الإنسان، وصفات الإنسان، وعقل الإنسان، وماضي الإنسان، ومستقبل الإنسان، ومجتمع الإنسانية[٤٨٢]»، والحقيقة أننا إذا دققنا النظر في القديم وأوغلنا في ثناياه، فربما وجدنا «الإنسان حاضرًا في كل علم، وماثلاً في كل مذهب، وقابعًا وراء كل فكرة، ولكنه مغلف بمئات من الأغلفة اللغوية والعقائدية والإلهية والتشريعية، التي إن أمكن إزاحتها ظهر الإنسان جليًا واضحًا، على أنه محور كل دين وشريعة، ووراء كل لغة وفكر. مهمتنا ـ إذن ـ هي كشف هذه الأستار، وإزاحة هذه الأغلفة، حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدلاً من أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف، وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبغي نقل بؤرة الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان، وعلى هذا النحو نقضي على أزمة الإنسان في عصرنا الحاضر، وهي غيابه من فكرنا القومي[٤٨٣]».

---

(٤٨١) السابق: ١/ ٣٩.

(٤٨٢) د. حسن حنفي: **دراسات إسلامية**: ٣٩٨.

(٤٨٣) السابق: ٣٩٤ ـ ٣٩٥.

فالله - تعالى - المحور الأساسي لعلم الكلام، ليس سوى تعبير عن مطلب إنساني أو أمنية إنسانية. يقول حسن حنفي: إن لفظ «الله» يحتوي على تناقض داخلي في استعماله، باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني والتصورات، وباعتباره معنى مطلقًا يراد التعبير عنه بلفظ محدود، وذلك لأنه يعبر عن اقتضاء أو مطلب، ولا يعبر عن معنى معين، أي إنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة أو بتصور من العقل، هو رد فعل على حالة نفسية أو تعبير عن إحساس أكثر منه تعبيرًا عن قصد أو إيصالاً لمعنى معين، فكل ما نعتقده ثم نعظمه تعويضًا عن فقد، يكون في الحس الشعبي هو الله، وكل ما نصبو إليه ولا نستطيع تحقيقه فهو أيضًا في الشهود الجماهيري هو الله، وكلما حصلنا تجربة جمالية قلنا: الله الله، وكلما حفت بنا المصائب دعونا الله... فالله لفظة نعبر بها عن صرخات الألم، وصيحات الفرح، أي إنه تعبير أدبي أكثر منه وصفًا لواقع، وتعبير إنشائي أكثر منه وصفًا خبريًا»[٤٨٤]، فالإنسان في لحظة من لحظات الاغتراب اخترع لفظة «الله» ليعبر عن رغباته التي يعجز عن تحقيقها، فهو تصوُّر أو اختراع إنساني أكثر من أن يكون وجودًا خارجيًا ميتافيزيقيًا غيبيًا، فالإنسان خلق الله على مثال رغباته وأمنياته، «فالله باعتباره هو الوجود الواحد، أو المجرد الصوري أو العلة الغائبة كل هذه التصورات هي في حقيقة الأمر مقولات إنسانية تعبر عن أقصى خصائص الإنسان»[٤٨٥] وذلك كله ينبع من تصور حسن حنفي لعلم الكلام على اعتبار أنه علم دراسة الإنسان الكامل، وليس علم دراسة الله، ولكن لسوء الحظ سماه الإنسان بغير اسمه، وأطلق وظائفه مغالاة فيه طالما ظل بعيد المنال صعب التحقيق[٤٨٦].

فالإلهيات إنسانية، هي وصف للإنسان الكامل، يقول حسن حنفي: «الإلهيات في الحقيقة وإن بدت نظرية في الله ذاتًا وصفات وأفعالاً هي

(٤٨٤) **التراث والتجديد**: ١٢٨.

(٤٨٥) د. حسن حنفي: **دراسات إسلامية**: ٤٠٥.

(٤٨٦) السابق: ٤٠٢.

وصف للإنسان الكامل ذاتًا وصفات وأفعالاً.... فالإنسان إذن قابع في الإلهيات[٤٨٧].

والنبوّات إنسانية، «فالنبوة التي تتحدث عن إمكانية اتصال النبي بالله، وتبليغ رسالة منه، هي في الحقيقة مبحث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع، وأن الإنسان ذو رسالة يحققها ويبلغها للأجيال القادمة، وأن الإنسان له تاريخ هو تاريخ الوحي، وإنزاله على فترات طبقًا لتطور الوعي الإنساني حتى استقلاله النهائي، وأن الوحي يمكن عقله، ويمكن تحقيقه، ويمكن أن يكون نظامًا للعالم تجد فيه الطبيعة كمالها[٤٨٨]».

والمعاد إنساني، يقول حسن حنفي: «والمعاد الذي يتناول أمور البعث والنشور والحساب والثواب والعقاب، يكشف أيضًا عن الإنسان ومستقبله، فهو الذي سيبعث من جديد، وهو الذي سيتجاوز الموت والفناء، وهو الذي سينال الخلود

والإيمان والعلم إنسانيان، وقد أوضح حسن حنفي ذلك قائلاً: «أما الأسماء والأحكام، أسماء الإيمان والكفر، والفسوق، والعصيان وأحكامها فهو موضوع الإيمان والعمل... وهو موضوع إنساني خالص، لا يحتاج إلى نزع قشور للوصول إلى لباب، خاصة إذا كنا مرجئة للأحكام، فالإيمان والعمل كلاهما يعبر عن نظر الإنسان وعمله[٤٨٩]».

والإمامة ـ كذلك ـ موضوع إنساني خالص، وعلى حد تعبير حسن حنفي، «فإنها لا تحتاج إلى نزع قشور أو رفع أستار، لأنها تشير صراحة إلى السياسة وإلى حياة الناس معًا في نظام... ومن ثم فهي مشكلة عملية لا نظرية، وإنسانية لا إلهية[٤٩٠]».

---

(٤٨٧) السابق: ٣٥٩، وقارن: ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

(٤٨٨) السابق: ٣٩٧، وقارن: ٤٠١.

(٤٨٩) السابق.

(٤٩٠) السابق.

ومما سبق يظهر أن النزعة الإنسانية في علم الكلام الليبرالي في مصر، تكاد تأخذ صورتها المتكاملة في كتابات حسن حنفي بمحاولته تحويل علم الكلام كله من دراسة الإلهيات إلى دراسة الإنسانيات، على اعتبار أن الميتافيزيقيا أو الغيب اختراع إنساني في لحظة من لحظات الاغتراب الديني، فتصور الإنسان الله على مثاله وخلقه على صورته، وأضفى عليه الأوصاف التي يود الإنسان لنفسه أن يكون عليها، ولكنه لا يستطيع، وعندما ينتهي اغتراب الإنسان الديني، تعود إليه تلك الصفات الحقيقية التي خلعها على الله على اعتبار أنه الإنسان الكامل. وقد تأثرت هذه النزعة تأثرًا كبيرًا بالكتابات التجديدية في الفكر الغربي وبخاصة في علم الكلام المسيحي، وضرورة التحويل الكامل للاهوت من دراسة الإلهيات إلى دراسة الإنسانيات[٤٩١]، وسوف نشير إلى هذه التحولات فيما بعد، وهي فكرة مادية خالصة أوضح بعض رجال العلم الحديث تهافتها، كما أبان عن ضرورة وجود الله ـ تعالى ـ بوساطة برهان الغائية والنظام في الكون[٤٩٢]. بل إن أحد الليبراليين المسلمين قد وصفها بالتهافت والبطلان، إذ يقول: «يعتقد كثير من أصحاب العقول الراجحة أنه ليس في الفلسفة من شيء أبعد عن ألفة العقل من تلك الفكرة التي يطلق عليها اصطلاح الناسوتية... أي الفكرة القائلة بتزويد الله ـ سبحانه وتعالى ـ بشيء من الخصائص الإنسانية. على أن الاعتقاد بأن الخالق مكون على حسب نماذجنا العقلية أو أنه صورة من صور الفكر الإنساني، لاعتقاد فيه من الباطل بقدر ما في القول بأن الأرض مركز النظام الشمسي، وأن الإنسان محور العالم والأصل الأول الذي أوجد الخالق من أجله تلك الشموس العظيمة والأكوان التي لا يحيط بها وهم ولا تحصرها مخيلة. وعلى الرغم مما في هذا النقد من الصحة ومطابقة الواقع، فإن محاولة الاعتقاد بأن علة الكون من الممكن إداركها، بما يبعد عن إدراك ذواتنا، أمر بعيد

---

(٤٩١) See: Joachim Khal: The Misery of Christianity pp. 133-176, Jhon Passmore: *The Perfectibility of man*: pp. 11-27, Paul Blanshard Classics of free Thought: pp. 79-81.

(٤٩٢) انظر: روبري. م. أغروس: **العلم في منظوره الجديد**: وما بعدها.

بحكم الطبيعة، بل قول هراء لا أثر له من الحقيقة[٤٩٣]».

## ٤ ـ الأصول الغربية للتيار الليبرالي ـ الإنساني في مصر

### ٤ ـ أ ـ العلمانية

لا نكاد نجد جديدًا لدى التيار الليبرالي الإنساني، فمعظم أدبيات هذا التيار تعود في أصولها إلى الفكر الغربي الحديث، وموقفه من دور الدين في الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية، في أوروبا والغرب بوجه عام. لقد بدأت دعوة التجديد في المسيحية الغربية على يد لوثر، وزوينجلي، وكالفن، للتخلص من سلطة الكنيسة المسيحية في العصور الوسطى، إذ كانت الكنيسة تملك سلطة مطلقة على كافة مناحي الحياة، فقد كانت تملك الثروة، وتعيين الملوك، وتسيطر سيطرة تكاد تكون كاملة على سائر النظم التعليمية في العصور الوسطى[٤٩٤]، وإلى هؤلاء المجددين الثلاثة تعزى حركة التجديد في المسيحية، إذ نادوا بضرورة تدمير أية فكرة تربط بين الدولة والكنيسة، وكانت كتاباتهم تمثل عونًا كبيرًا لفلاسفة عصر التنوير[٤٩٥]. لقد فشلت الكنيسة الكاثوليكية في التعامل مع واقع العصر الحديث، كما عملت بتعنتها وجمودها على وقف العلم والفلسفة، ومن ناحية أُخرى ظهرت دعوات الرأسمالية والحرية الديمقراطية مناصرة للعلم والتقدم الإنساني. ومن هنا، فقدت الكنيسة ـ أو كادت ـ كل قدرة على الاتصال بالعالم المتجدد من حولها[٤٩٦]، ولقد أدى نمو الإلحاد الفلسفي في القرن الثامن عشر إلى إضعاف سلطة الكنيسة، إذ فقدت الكنيسة نتيجة لهذا الهجوم المتواصل سلطة تربية العقول، كما تعرضت للنقد العلمي والتاريخي، مما أدى إلى أن فقدت الكنيسة أيضًا كل سلطة لها على

---

(٤٩٣) إسماعيل مظهر: ملقى السبيل: ٧٧.

(٤٩٤) See: Roger Henery: French Political Thought p. 62.

(٤٩٥) See: Joachim Khol: The Misery of Christianity p. 133.

(٤٩٦) See: Ray Pieree: Contemparary French Political Thought pp. 62-63 William Mcdougall: Modern Materialism p. 9.

الدولة[٤٩٧]، كما تعرض الوحي المسيحي للنقد الشديد من قبل تندال الذي رفض أية سلطة لهذا الوحي على عقل الإنسان[٤٩٨]. ومن قبل رفض لوك الإيمان المسيحي كله، كما رفض أية سلطة ما ورائية على عقل الإنسان[٤٩٩]، ونجد نفس الفكرة تقريبًا لدى مل[٥٠٠]، وبين[٥٠١]، وهكسلي[٥٠٢]، وباردولوف[٥٠٣].

لقد كان من نتيجة الهجمات التي تعرض لها الوحي المسيحي اتجاه اللاهوتيين الليبراليين الغربيين إلى اعتماد القول بانتهاء دور الإيمان المسيحي[٥٠٤]، وظهور اتجاهات فكرية تنظر في مجملها إلى الإيمان المسيحي على اعتبار أنه حقيقة تاريخية يجب الاستغناء عنها[٥٠٥].

وتعد العلمانية أول نتيجة ترتَّبَتْ على القول بانتهاء دور الإيمان المسيحي ومن هنا اقترنت النزعة العلمانية في الفكر الإسلامي الغربي، الذي اعتمد ضرورة الفصل بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة بفكر ينكر الدين تمامًا، أو يتجنبه ويتجاهله، أو يتبنى مفهومًا خاصًا للدين، يعتمد على رفض سلطة الوحي السماوي، مع الإيمان بوجود الله ـ تعالى ـ على أنه واحد، والإيمان بقيم المحبة والعدالة والمساواة على اعتبار أنها مقررات عقلية أو نظرية غير مفروضة بسلطة الوحي على عقل الإنسان، كما تجد ذلك مثلاً لدى بيكر، حيث لا تعد العلمانية مرادفة للإلحاد وعدم الإيمان، ولكن كامبيل يرفض التعريف مقررًا أن العلمانية لها تعريفات عدة، يتحدد

(٤٩٧) See: Roger Henery: French Political Thought p. 62.

(٤٩٨) See: Leslie Stephen: A History of English Thought Vol. 1, pp. 116-117.

(٤٩٩) Ibid: Vol. 1, pp. 83-85, Fredericke Copleston: *A History of Philosophy Vol. 1, pp. 121-122.*

(٥٠٠) See: Paul Blanshard: *Classic of free Thought:* pp. 123-185.

(٥٠١) See: *The age of reason:* pp. 10-92.

(٥٠٢) See: Paul Blanshard: *Classic of free Thought* pp. 78-81.

(٥٠٣) See: Humanity's gain from unbelief pp. 95-98.

(٥٠٤) See: Joachim Khal: *The Misery of Christianity* p. 136.

(٥٠٥) Ibid. p. 139.

مجال كل تعريف منها على أساس موقف أصحابه من الدين. فالعلمانية تعني: -

١ - انتهاء دور الدين تمامًا في توجيه كافة مناشط الحياة.

٢ - والامتثال لحقائق العالم والتطابق معها مع عدم وضع اعتبار للدين.

٣ - ورفض كل ما يمكن أن يكون مقدسًا في العالم.

٤ - وخلو المجتمع من أي شكل من أشكال الدين.

٥ - والفصل التام بين سلطة الكنيسة والدولة(٥٠٦).

ويشير كامبيل في تعقيبه على هذه التحديدات المتعددة لمدلول العلمانية، إلى أن العلمانية قد تتعارض مع الدين وقد لا تتعارض معه، فما دامت أمور الدولة تجري بعيدًا عن أية سلطة مقدسة أو ارتباط بالكنيسة فإن العلمانية في هذه الحالة لا تتعارض مع الدين بوجه ما. أما إذا ارتبطت التوجهات السياسية بالدين فإن العلمانية تتعارض تعارضًا تامًا معه، فهي في جانب من جوانبها لا تعني عدم التدين، بل تعني رفض الإيمان بأية سلطة مقدسة(٥٠٧)، وهذا يرتبط بما يسمى بالنبوة الوضعية، التي ركزت لدى مفكري القرن التاسع عشر على رفض أية سلطة ما ورائية عليا(٥٠٨).

كما أن النزعة العلمانية قد ارتبطت في الفكر الغربي الحديث أيضًا بمذهب المؤلهة أو «الدين الطبيعي» الذي يقوم على رفض سلطة الوحي، ففي هذا الدين العقلي يتم الاعتقاد بوجود إله واحد، وطلب السعادة للبشر في حياتهم، واعتماد المساواة والمحبة والعدل كأسس ضرورية للدين الطبيعي، الذي يرفض رفضًا قاطعًا سلطة الوحي الكنسي، فالكنيسة توجد

---

(٥٠٦) See: Campbell. *Toward a Sociology of Irreligion* pp. 5-6.

(٥٠٧) Ibid. pp. 6-7.

(٥٠٨) Ibid. p. 7.

في العقل، وليس ثمة كنيسة خارج سلطة عقل الإنسان(٥٠٩). ومن هنا يخلص أصحاب هذا المذهب إلى ضرورة القضاء على أية سلطة عقائدية يمكن أن تتدخل في عمل الحكومة أو الدولة(٥١٠)، ويرفضون رفضًا تامًا سلطة الوحي السماوي، ويتوجهون بالنقد إلى الوحي اليهودي، والوحي المسيحي، والوحي الإسلامي جميعًا، موضحين محدودية دور الوحي وتقييده لعقل الإنسان(٥١١).

إن هذا المذهب لا يرفض أن يكون الله موجودًا، بل يعتقد بوجوده، ولكنه يرفض أن تكون هناك سلطة لله، ممثلة في الوحي المنزل من أعلى الذي يتحكم في العالم، موضحًا ضرورة أخذ كلمة الإنسان على أنها كلمة الله، ووضع الإنسان مكان الله(٥١٢). ويعتنق جوليان هكسلي مثل هذه الفكرة، إذ يرفض تمامًا أن يكون هناك وحي، فالله هو الإنسان والإنسان هو الله، من منظور تحويل الإلهيات إلى إنسانيات، وهو إذ يفعل ذلك لا يدعو إلى إنكار الدين تمامًا، ولكن يرفض أن يكون الدين مرتبطًا بوحي، أي بسلطة ما ورائية(٥١٣)، ولقد ترتب على ذلك أن أصبحت الدعوة العلمانية طبقًا للدين الطبيعي حركة موجهة ضد الدين في الفكر الغربي في القرن التاسع عشر، وأكدت ذلك تأثيرات الثورة الفرنسية وأصداؤها(٥١٤).

وجملة القول أن العلمانية وجدت في الفكر الغربي الحديث نتيجة ظروف خاصة بالبيئة المحلية الغربية، وزاد انتشارها بتأثير الثورة الفرنسية، حيث انتقلت إلى سائر البلاد الأوروبية عل يد المفكرين الليبراليين المتأثرين

---

(٥٠٩) 3. See: Thomas Pain *Age of reason* p. 6.

(٥١٠) 4. Ibid. p. 7.

(٥١١) 5. Ibid. pp. 89.

(٥١٢) 6. Ibid. pp. 45-46.

(٥١٣) 7. See: Paul Blanshard: *Classic of free Thought* p. 134.

ولمزيد من المعلومات حول الدين الطبيعي، انظر:

Peter Byrne: *Natural Religion:* pp. 52-128.

(٥١٤) See: Colin Campbell: *Toward a Sociology of Irreligion:* p. 46.

بأفكار هذه الثورة، وهي لا ترفض الدين رفضًا قاطعًا، بل تنكر سلطة الوحي في أمور الدنيا، فالدين فردي عقلي إنساني، لا يحتاج إلى وحي خارج عقل الإنسان، ويعتمد على الإيمان بوجود إله واحد، كما يعتمد على مبادئ المحبة، والمساواة، والعدل[٥١٥]، وهي أمور يستطيع العقل الإنساني أن يدركها دون حاجة إلى وحي من خارج العالم، فالكنيسة موجودة في العقل لا خارجه، وبالتالي نظر هؤلاء إلى العلمانية باعتبارها نزعة لا تتعارض مع الدين، ما دام هذا الدين لا سلطة للوحي السماوي فيه على أمور الدنيا، أما إذا كانت هناك سلطة للوحي، فإن العلمانية تنكر الدين وترفضه تمامًا[٥١٦].

وعندما قدم الليبراليون المسلمون العلمانية إلى المجتمع المصري، لم يقدموا جديدًا، كما لم يستطيعوا أن يعلنوا في شجاعة أن العلمانية ترفض الإسلام تمامًا وتتناقض معه باعتبار أنه دين ودولة، فالعلمانية التي لا تنكر الدين بل سلطته الدنيوية تناسب المسيحية، ولكنها لا تتفق مع الإسلام بأية حال ذلك أن المسيحية لا تملك تشريعًا مفصلاً لشؤون الحياة يضبط معاملاتها، وينظم علاقاتها، ويضع الموازين لتصرفاتها، وإنما هي روحانيات وأخلاقيات، تضمنتها مواعظ الإنجيل وكلمات المسيح على خلاف الإسلام الذي جاء عقيدة وشريعة منذ البداية، وظل أربعة عشر قرنًا[٥١٧].

وطبيعة الإسلام تستلزم قيام الحكم الإسلامي أو الدولة الإسلامية لتنفيذ أحكامه، فهوم دين شامل يهيمن على حياة اتباعه، وأكثر الأوامر في القرآن والسنة يقتضي تنفيذها قيام دولة إسلامية، لأن تنفيذها غير مأمون إلا في ظل دولة مسلمة، وهذا وحده دليل على الارتباط الوثيق بين شؤون الدنيا والدين فيه. كما أن الإسلام أتي بتحريم كثير من الأفعال، واعتبر إتيانها جريمة يعاقب عليها، ومن هذه الجرائم القتل العمد، وعقوبته

---

(٥١٥) See: Peter E. Glanser: *The Concept of Secularisation* pp. 15-115, Warner Wagar: *The Secular mind* pp. 15-212.

(٥١٦) السابق

(٥١٧) انظر: ٧٠٦ من هذا البحث.

القصاص، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ﴾[518] [البقرة: ١٧٨]والسرقة وعقوبتها قطع اليد، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾[519] [المائدة: ٣٨]، وهذه النصوص تدل على أن الإسلام دين ودولة، إذ لا يمكن تنفيذ هذه الحدود إلا بوساطة الدولة أو الإمام[520]. لقد شمل التشريع الإسلامي الحلال والحرام في حياة الفرد، كما نظم الحقوق والواجبات في دائرة الأسرة، ونظم شؤون المبادلات والمعاملات في المجتمع، كما عني بشؤون الإدارة والمال والسياسة الشرعية، وكل ما يتعلق بحقوق الراعي والرعية، أما أتباع الأديان الأخرى فقد لا يكون عندهم مثل هذا التشريع، يرجع إليه، ويحكم به أو يحتكم إليه، فالمسيحي، مثلاً ـ إذا حكمه قانون مدني وضعي لا ينزعج كثيرًا ولا قليلاً، لأنه لا يعطل قانونًا فرضه عليه دينه، ولا يشعر بالتناقض بين عقيدته وواقعه كما يشعر به المسلم الذي يوجب عليه الإسلام الاحتكام إلى ما أمر الله به ـ قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ﴾ [الأحزاب: ٣٦][521]، فالأمر بالنسبة للعلمانيين: إما الإسلام وإما الدين الطبيعي والإيمان بإله لا شريعة له ولا وحي ينزل من عنده، وليس ثمة طريق للتوفيق بينهما إلا بالقضاء على الإسلام الذي يتضمنه القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وذلك بتفريغه من مضمونه العقائدي والتشريعي.

**٤ ـ ب ـ الإنسانية «الراديكالية»**

لقد اقترنت النزعة العلمانية المرتبطة بالدين الطبيعي في الأوساط المسيحية في العصر الحديث، بالدعوة إلى ضرورة تحويل الإلهيات إلى إنسانيات، ونجد هذا بصفة خاصة لدى شيندر، وارنست وولف، وهلموت

(٥١٨) انظر: ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**: ١/٢٩٩ ـ ٣٠١.
(٥١٩) انظر: ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**: ٣/١٠١ ـ ١٠٤.
(٥٢٠) انظر: القاضي عبد الجبار: **المغني**: ٢٠/٤١ وما بعدها.
**وشرح الأصول الخمسة**: ٧٥٠ وما بعدها.
(٥٢١) انظر: ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**: ٦/٤١٧ ـ ٤١٩.

جولستير وغيرهم[٥٢٢]، وقد ساعد على ذلك نظرة المسيحية إلى الإنسان واعتبار أنه بحكم الخطيئة الأزلية لا يمكن أن يصل إلى مرحلة الكمال، وإن كان يستطيع أن يتشبه بالإله، ولكنه لا يمكن أن يكون كاملاً مثل الإله[٥٢٣]. وفي الجملة، فإن الإنسان لا يمكن أن يكون كاملاً كأبيه الذي في السماء[٥٢٤]، وهكذا كانت النزعة الإنسانية نتيجة للنظرة القاسية إلى الإنسان في المسيحية، واعتمادها الخطيئة الأزلية في حقه[٥٢٥]، ضربة لازب لا تفارقه إلا بالفداء الإلهي الذي هو فعل إلهي لا يصدر عن المؤمن نفسه.

ويمكن القول بأن النزعة الإنسانية تذهب إلى اعتبار الدين رمزًا أو صدى لواقع المجتمع، وأنه من إيجاد الإنسان نفسه واختراعه، فهو رمز اجتماعي على المستوى الفردي أولاً، ثم على المستوى الجماعي ثانيًا، فالإنسان هو الذي يخلق الآلهة والطقوس والعبادات[٥٢٦]. ولقد أضحت النزعة الإنسانية نزعة ملحدة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين بوساطة كتابات أوغست، كومت، ونيتشه، وفيورباخ، وهيدجر، وسارتر[٥٢٧].

ويمكن القول ـ بصفة عامة ـ بأن هناك اتجاهين في الفكر الغربي فيما يتعلق بالنزعة الإنسانية: **الأول**، وهو الإنسانية الأولية المعتدلة التي تقرر أن الإنسان سيد نفسه، وتتجه هذه النزعة إلى تأكيد وجود الإنسان نفسه، دونما أي طموح إلى أكثر من تأكيد حقوقه والاعتداد بفعاليته في تنظيم شؤون حياته. **والثاني** ، وهو ما يهمنا في بحثنا ـ الإنسانية الراديكالية المتطرفة التي تقرر أن الإنسانية مقدسة، وهذه النزعة تتجه إلى القول بتقديس الإنسان وتأليهه أو إمكانية تأليهه، وهذا الاتجاه الأخير ذو الطابع

---

(٥٢٢) See: Joachim Khal: *The Misery of Christianity* p. 141.

(٥٢٣) See: Jhon Passmare: *The Perfectibilty of man* p. 69.

(٥٢٤) Ibid. pp. 70-71.

(٥٢٥) Ibid. p. 7.

(٥٢٦) See: Charls Bradlough: *Humainty's gain Fromunbelief* pp. 16-17.

(٥٢٧) See: Thomas Molnar: *Theists and Atheists* pp. 91-92.

الإلحادي، كان نتيجة لظروف الحضارة الغربية الخاصة ووضع الإنسان فيها، وهنا تظهر فكرة «الله» على اعتبار أنه النموذج الإنساني أو مثال الإنسان الكامل، فالله صناعة إنسانية أو الإنسان كما يود أن يكون، كما تظهر الدعوة إلى تطعيم الإله وتزويده ببعض الخصائص الإنسانية[٥٢٨] كما أنها ترفض وجود الله تمامًا لصالح وجود الإنسان على اعتبار أن وجود الله هو وجود الإنسان، وهو كذلك الله، كما أنها تذهب إلى أن تصور الله على أنه كائن كامل خلق العالم بقدرته الشاملة يؤدي إلى القضاء على الإنسان وحريته[٥٢٩].

وتعود الأصول الأولى للنزعة الإنسانية «الراديكالية» إلى أدبيات «كانط» وحديثه عن وضع الإنسان المقدس، واستخدامه للعقل بدون اغتراب ديني أو سياسي. لقد كتب «كانط» عن العديد من الثنائيات، مثل: الفلسفة والتاريخ، والعقل والعالم، والله والإنسان، ولقد أخذ عنه «فختة» هذه الفكرة وطورها موضحًا أن الله هو التاريخ[٥٣٠]، ولقد ذكر «كانط» في بعض كتاباته أن الله ليس هو الوجود المتعالي، بل هو المثال أو المبدأ الأخلاقي للإنسان[٥٣١]، فأدت هذه الأفكار إلى الانتقال من البحث عن حقيقة الإنسان إلى البحث عن الحقيقة المقدسة للإنسان، كما أدت إلى نمو الروح الفردية الإنسانية «الراديكالية» التي تطورت بفعل أفكار الثورة الفرنسية العلمانية، ووجد أثرها واضحًا في كتابات «كومت» عن أصل التاريخ ومراحل تطور الإنسانية، وفي هذه الحقبة لم يظهر الإنسان على اعتبار أنه إله، بل على اعتبار أنه مبدع التاريخ وصانعه[٥٣٢].

وتتطور النزعة الإنسانية «الراديكالية» تطورًا واضحًا على يد «هيغل» الذي تأثر كثيرًا بكتابات «كانط» «وفختة» وتوجه بالنقد إلى العقيدة

---

(٥٢٨) Ibid. pp. 63-67.

(٥٢٩) See: Malcolm Knox: A Layman's Quest pp. 57-68.

(٥٣٠) See: Thomas Malnar: Theists and Otheists pp. 91-92.

(٥٣١) Ibid. p. 93.

(٥٣٢) Ibid. pp. 93-94.

المسيحية[٥٣٣]، فلقد اعتمد القول بكمال الإنسان من خلال قيام الإنسان بتحسين وضعه في التاريخ[٥٣٤]. وفي تحليله للفكر الإغريقي والفكر العبري، ينتهي «هيغل» إلى أن ثقة الإنسان بالآلهة تعد من ناحية أخرى ثقة في نفسه[٥٣٥]، على اعتبار أن المنطلق الأساسي لإثبات وجود الله هو منطلق إنساني[٥٣٦]، وقد حاول «هيغل» أن يفسر الدين وإثبات وجود الإله على اعتبار أنه اغتراب ديني للإنسان[٥٣٧]، وقد حاول تلاميذه تفسير الاغتراب الديني الذي يحدو بالإنسان إلى إثبات الإله، فحاول «فيورباخ» أن يفسر ذلك من منظور سيكولوجي مادي، يرى فيه أن الإله هو تصور لأمنيات الإنسان[٥٣٨]. أما «برونو» فقد ذهب إلى تفسير الاغتراب بالاتحاد بين الله والعالم، والقول بشخصانية الإله، على اعتبار أنه الروح المطلقة في العالم. أما «بيور» فقد ذهب إلى أن الله هو الإنسان والإنسان هو الله، وشبه ذلك بحالة الإنسان الذي ينظر في المرآة، وليس ثمة شيء خلفها[٥٣٩].

لقد حول تلاميذ «هيغل» وأتباعه الله إلى الإنسان الكامل، وهذه هي النزعة الإنسانية الملحدة التي قررها «هيغل» في محاضراته عن فلسفة التاريخ، لديه ليس ثمة وجود غير وجود الإنسان، وأحيانًا يقرر من منظور الوحدة الوجودية وجود الله على اعتبار أنه روح مطلقة في كل موجودات العالم، كما قرر أن القول بأن الإنسان موجود، وكذلك الله هو قول باطل لا يمكن للعقل أن يقبله[٥٤٠]، كما أوضح «هيغل» أن المقدس أوجد المقدس، وأن الإنسان يستطيع أن يكون مقدسًا[٥٤١]. وفي الجملة، فإنه

---

(٥٣٣) Ibid. p. 94.

(٥٣٤) Ibid. p. 95.

(٥٣٥) See: Jhon Passmore: *The Perfectibilty of man:* pp. 233-235.

(٥٣٦) Ibid. p. 97.

(٥٣٧) See: Welfhort Panenberg: *The Idea of God:* p. 86.

(٥٣٨) See: Thomas Molnar: *Theists and Atheists* p. 96.

(٥٣٩) Ibid. p. 97.

(٥٤٠) Ibid.

(٥٤١) Ibid. pp. 97-98.

لدى «هيغل» وتلاميذه، إذا كان الإنسان موجودًا، فإن الله لا بد أن يفنى ويهلك، وطبقًا لأدبيات هيغل فإن الإنسان يمكن أن يكون، وهو كذلك بالفعل، الله[٥٤٢].

ويشير «توماس مولنار» إلى أن الإنسانية الراديكالية بالنسبة لموقفها من الله، تأخذ اتجاهات ثلاثة:

١ ـ الحاجة إلى الله.

٢ ـ حركة موت الإله.

٣ ـ الإنسانية المأزومة أو المكروبة[٥٤٣].

فأما الاتجاه الأول، فهو يذهب إلى أن الحاجة إلى الإله، قد تكون سيكولوجية أو بيولوجية أو وجودية نتيجة لاغتراب الإنسان طبقًا لما صرح به سورين كيركجارد، والحاجة إلى الله بالنسبة للإنسان تعني عدمية الإله فالإنسان عندما يحتاج إلى الإله، فإنه في حقيقة الأمر يحتاج إلى نفسه، فالله طموح إنساني، قوة يود الإنسان أن يحصل عليها لنفسه[٥٤٤]. وأما موت الإله، فإنه يعني الاستغناء عن دوره ومكانته، ولكنه لا يعني أنه غير موجود، ولقد أعلن نيتشه موت الإله والاستغناء عنه، واعتبر أن الله موجود تاريخي[٥٤٥]. أما فكرة الإنسانية المكروبة فتدور حول أن الإله يحتاج إلى الإنسان، وهي دعوة إلحادية تأثرت بكتابات «كانط» «وهيغل» بصفة خاصة، موضحة أن كلًا من الإنسان والله قد فقد مكانه وموضعه، ومتأثرة في بعض جوانبها بما قرره نيتشه من أن الإنسان يجد نفسه عندما يكون إلهًا، وذلك لا يتحقق إلا عندما يقتل الإنسان الإله ليبقى هو، فالإنسان علة نفسه لا يحتاج في وجوده إلى علة أُخرى، فهو مستقلّ عن أي خالق.

---

(٥٤٢) Ibid. p. 99.

(٥٤٣) Ibid. p. 101.

(٥٤٤) Ibid. pp. 103-106.

(٥٤٥) Ibid. p. 109, Tomlin: *The Western Philosophers* pp. 253-256.

تلك هي الأصول الغربية للنزعة الإنسانية «الراديكالية» التي نجد أصداءها في علم الكلام المعاصر في مصر، وحين نقارن بينهما لا نكاد نصادف جديدًا لدينا، سوى إعادة تفسير الأفكار والتعاليم الكلامية التقليدية الإسلامية، على اعتبار أن هذه الأفكار تعبر عن اغتراب الإنسان الديني، فبدلاً من أن يكون محورها الله يكون محورها الإنسان، وإلباس ذلك كله ثوب الثورة والتجديد وهو أدنى إلى النقل والتقليد. ليس ثمه جديد ـ إذن ـ لدى التيار الليبرالي الإنساني في مصر سوى إعادة تفسير علم الكلام الإسلامي من منظور إنساني «راديكالي» أوروبي عبرت عنه النزعة الإنسانية الملحدة في الغرب أصدق تعبير.

وبعد أن فرغنا من دراسة أبرز التيارات الفكرية في مصر في القرن العشرين، ننتقل إلى دراسة بعض قضايا الفكر الفلسفي المعاصر في مصر، وهذا هو موضوع الباب التالي.

# الباب الثالث

## بعض القضايا المعاصرة

## اللّه، والعالم، والإنسان

# تمهيد

هناك العديد من القضايا الكلامية والفلسفية التي تناولها المفكرون المحدثون في مصر في القرن العشرين على تعدد اتجاهاتهم الفكرية، سواء كانت تجديدية دينية أو إحيائية أو ليبرالية إنسانية، تدور في مجملها حول العلاقة بين الله من ناحية والعالم والإنسان من ناحية أخرى أو قضايا: التوحيد، والعدل، والنبوة، والمعاد، والإمامة. وكان لكل اتجاه من هذه الاتجاهات السالفة الذكر موقفه من هذه القضايا الذي ينبع من موقفه من التراث الكلامي والفلسفي والفكر الغربي الوافد، سواء بالانحياز إلى التراث الكلامي والفلسفي ومحاولة عرضه وتطويره بصورة عصرية أو من خلال النظر إلى هذا التراث من منظور غربي، وإعادة قراءته من خلال التطورات التي مر بها موقف الغرب من الدين في العصر الحديث.

وهذا الباب سوف يعالج قضيتين اثنتين، نستطيع من خلالهما أن ندرك مواقف الاتجاهات المختلفة من قضايا التفكير الكلامي والفلسفي، في فصلين: الأول: «الله والعالم في الفلسفة الإسلامية المعاصرة» (التوحيد). والثاني: «الله والإنسان في الفلسفة الإسلامية المعاصرة» (النبوة).

# الفصل الأول

## الله والعالم في الفلسفة الإسلامية المعاصرة

# تمهيد

اتخذت قضية إثبات وجود الله وتوحيده مكانتين مهمّتين في الفكر الفلسفي الإسلامي قديمًا وحديثاً: إن من جهة إثبات وجود الله باستخدام الأدلة الكلامية والفلسفية المشهورة، مثل: دليل الجوهر والعرض، ودليل الممكن والواجب، ودليل الغائية والنظام الكوني، ودليل الاختراع والسببية، ونحوها من الأدلة المستندة إلى مفهوم الوجود أو إلى الواقع الكوني المشهود. وإن من جهة إثبات التوحيد في جوانبه المعروفة لدى المتكلمين؛ من توحيد الذات، وتوحيد الصفات، وتوحيد الأفعال في المدرسة الكلامية التقليدية، التي امتدت في شيوخ الأزهر وغلبت على الأوساط المصرية، أو في صورة توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية، كما هو الحال لدى المتأثرين بفكر ابن تيمية ومدرسته.

وفي الفكر الفلسفي الإسلامي الحديث، ذلك الفكر الذي بدأ كلاميًا برسالة «التوحيد» للإمام محمد عبده، وبرسالة شيخه جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين» وتتابعت المؤلفات الكلامية على يد تلاميذهما وغيرهم من شيوخ الأزهر التقليديين، حتى مفكري الحركات الإسلامية الحديثة، مثل: محمود السبكي، وحسن البنا، وسيد قطب، نجد هذه الأدلة التي قدمها علم الكلام الإسلامي القديم تتردد مرة أُخرى في إثبات وجود الله مع قدر من التعديل أو التغيير الذي يتناول هذا الدليل أو ذاك. وقد نجد أحيانًا من يرفض هذه الأدلة الكلامية، ويؤثر الاتجاه إلى دائرة العلم التجريبي واستخدام معطياته في إثبات وجود الله للرد على التطوريين

الماديين، كما هو الحال لدى محمد فريد وجدي، وطنطاوي جوهري. ونجد على هامش هذا الفكر الكلامي أو في مواجهته من يرفض وجود الله من منظور مادي تطوري، كما هو الحال لدى شبلي شميل مثلاً، أو القول بالتطورية دون إنكار لوجود الله، كما هو الحال عند إسماعيل مظهر مثلاً، أو العودة للدفاع بقوة عن الأدلة العقلية التي قدمها علم الكلام القديم، كما هو الحال لدى مصطفى صبري، أو محاولة تفسير هذه الأدلة تفسيرًا إنسانيًا، على اعتبار أنها أدلة لإثبات وجود الإنسان، وليست أدلة لإثبات وجود الله، من منظور تحويل علم الكلام تحويلاً كاملاً من دراسة الإلهيات إلى دراسة الإنسانيات، والانتقال من الأخرويات إلى الدنيويات، كما نجده عند حسن حنفي مثلاً على النحو الذي عرضنا له في نهاية الباب السابق، وسنعود إلى بيانه في هذا الباب أيضًا.

وفي الفكر الفلسفي الإسلامي الحديث يأخذ كلٌّ من دليل الممكن والواجب أو العلية ودليل الغائية والنظام الكوني مكانتين متميزتين في إثبات وجود الله، بالإضافة إلى بعض الأفكار المستمدة من الفلسفة الغربية الحديثة ومن العلم التجريبي المعاصر، وهي أدلة قَبِلَها بعض المفكرين في مصر، ورفضها البعض الآخر منهم.

وفي هذا الفصل سنتناول ـ بإذن الله ـ مواقف المفكرين المعاصرين في مصر على تعدد اتجاهاتهم من قضية العلاقة بين الله والعالم أو ما يسمى بقضية التوحيد، وفي هذا الفصل لسنا نبغي الحكم على عقائد الناس الشخصية، فهذا ليس من مهمتنا، وإنما نبغي دراسة الأفكار دراسة علمية موضوعية.

## أولاً: اتجاه التجديد الديني واتجاه الإحياء الإسلامي

### ١ ـ موقف محمد عبده

وبالنسبة للشيخ محمد عبده رائد الفكر العصري المعاصر، فإن دراسة قضية التوحيد لديه ترتبط ارتباطًا وثيقًا بما سطّره في «رسالة التوحيد»، معتمدًا فيها على التراث التقليدي لعلم الكلام، بالإضافة إلى تأثره بما كتبه

شيخه جمال الدين الأفغاني في «رسالة الرد على الدهريين» التي قام بترجمتها بمعاونة «أبي تراب» رفيق الأفغاني.

ففي رسالة التوحيد يميز «عبده» تمييزًا قاطعًا بين الله والعالم، ويرفض على نحو تامّ التسوية بينهما، على اعتبار أن التسوية بينهما هي إنكار لوجود الله وصفاته.

إن وجود الله وجود فطري في البشر، من أدنى القبائل الهمجية إلى أرقى شعوب المدينة، فهو شعور كما يرى الشيخ محمد عبده يتفق فيه الشرقي والغربي، والشمالي والجنوبي في جميع الأزمان من غير تواطؤ، ولا تقليد، ولا تلقين، ولا تعليم[1]، وربما كان الجهل بحقيقة ذلك الموجود الغيبي، هو الذي أفضى بتلك الشعوب إلى تأليه بعض أعيان عالم الشهادة، «إن البشر في طور الهمجية، كانوا يذهبون في ذلك الشعور الفطري بأساس من الدين مذاهب من الوهم، فكلما أشكل عليهم فهم شيء من أسرار الخليقة توهموا أنه هو صاحب تلك السلطة الغيبيّة العالية التي كانوا يشعرون بوجودها، فعظموه لهذا التوهم، فكان ذلك عبادة له؛ لأن العبادة هي تعظيم ينشأ عن الاعتقاد بالسلطة الغيبيّة التي هي وراء الأسباب»[2]. ومن هنا عبدوا الثعبان، والثور، والجمل، وعلى هذه المرتبة عبدوا كثيرًا من الحيوانات، ثم وضعوا لها التماثيل، فكانت موضوع عبادتهم، ولما ارتقوا عن هذه المرتبة عبدوا السحاب والكواكب، وهكذا كانوا يحصرون شعورهم بالاعتقاد بالخالق وعالم الغيب بما تصل إليه عقولهم، حتى استعدوا بالارتقاء إلى فهم الحقيقة، وهي أن كل ما في الكون، ما عرف سببه وما لم يعرف، مخلوق خاضع للسنن العامة في الأسباب والمسببات، وأن الخالق الواضع لهذه السنن لا يحل في شيء من هذه المخلوقات، حينئذ بعث الله فيهم النبيين مبشرين ومنذرين، فكانوا المبينين لحقيقة الدين[3]. وفي الجملة، فإن وقوع البشرية في الوثنية ناتج عن الجهل

---

(١) انظر: الأعمال الكاملة (الدين والفطرة الإنسانية): ٣/ ٤٨٦.

(٢) السابق.

(٣) السابق: ٣/ ٤٨٦ ـ ٤٨٧.

بحقيقة الله ـ تعالى ـ وعلى حد تعبير محمد عبده: «وقعت الجماعة البشرية في الوثنية بتأليه بعض أعيان عالم الشهادة من نبات وحيوان وغير ذلك من الأجرام العلوية، بسبب الجهل بحقيقة ذلك الموجود الغيبي، وما يجب له من الصفات الوجودية والتنزيهية، والجهل بحقيقة ما يظهر لهم في هذه الأعيان المشهودة من خواص وأفعال»(٤).

فالإنسان حيوان ناطق متدين، إن روح التدين الغريزي في الإنسان شعور فطري فيه بأن فوق العالم الذي يعرفه بأعيانه وخواصه موجوداً غيبيًا له السلطان والتصرف، فهو يحيل على ذلك السلطان الغيبي كل ما يجهل سببه في هذا العالم المشهود(٥)، وبباعث عدم المعرفة الحقيقية، يتجه الإنسان إلى تأليه كل ما لا يعرف له سببًا معلومًا، فيتجه إلى عبادة الحيوانات والنباتات والأجرام السماوية، وتتعدد الالهة لديه في تلك الفترة من طور البداوة والهمجية، ثم يرتقي الإنسان عقليًا، ويرسل الله ـ تعالى ـ إليه الأنبياء لتبيين حقيقة الدين الصحيح له، وقد يظن المرء هنا أن لدى محمد عبده تأثرًا بفكرة تطور الدين بتطور العقل الإنساني، تلك الفكرة التي صرح بها «كونت» و«دوركايم» من قبل، وباكتمال العقل الإنساني في مرحلته الثالثة «الوضعية» يتم التخلص من الدين تمامًا، على اعتبار أن الدين تعبير عن جهل الإنسان بالأسباب العلمية لوجود الظواهر الكونية، وباكتمال العقل الإنساني أو وصول الإنسانية إلى المرحلة الوضعية العلمية، تلك المرحلة التي انتقل إليها الإنسان بعد أن مرّ بطور التعدد في الالهة التي يعبدها، ثم توحيد الالهة في إله واحد، يتم الاستغناء عن الدين. إلا أن «محمد عبده» باعتباره مفكرًا مسلمًا يؤمن بفطرية الدِّين، لا يمكن أن يقول بهذه الفكرة التي قال بها «أوغست كونت»، إذ يربط محمد عبده بين تطور العقل البشري، وبين المعونة التي تصل إلى ذلك العقل من السماء عن طريق الوحي إلى الأنبياء والرسل، ليهدوا العقل إلى الطريق الصحيح في معرفة وجود الله وصفاته. إن نظرية الفطرة هي نقيض النظرية

(٤) السابق: ٣/ ٤٨٧.
(٥) السابق.

الاجتماعية في تفسير الدين، ولا يمكن اجتماعهما بحال.

وفي «رسالة التوحيد» وفي حاشيته على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية يستخدم محمد عبده الأدلة الكلامية بقدر غير قليل من التنوير والتغيير في إثبات وجود الله - تعالى - مثل دليل الممكن والواجب الذي انتقل من الفلاسفة إلى المتكلمين، حيث تنقسم الممكنات من جهة العقل إلى: ممكن لذاته، وواجب لذاته، ومستحيل لذاته. أما المستحيل فهو معدوم لذاته من حيث هي. والواجب ما كان وجوده لذاته من حيث هي. والممكن ما لا وجود له ولا عدم من ذاته، وإنما يوجد لما يرجح وجوده على عدمه، ويعدم لعدم سبب وجوده، وقد يعرض له الوجوب والاستحالة لغيره[٦]. أما المستحيل لذاته، فلا وجود له قط، فإن العدم من لوازم ماهيته من حيث هي، فلو طرأ الوجود عليه لسلب لازم الماهية من حيث هي عنها، وهو يؤدي بالتالي إلى سلب الماهية عن نفسها بالبداهة، فالمستحيل لا يوجد، فهو ليس بموجود قطعًا، بل لا يمكن للعقل أن يتصور له ماهية كائنة، فهو ليس بموجود حتى ولا في الذهن[٧]. أما الممكن لذاته فهو لا يوجد إلا بسبب، ولا يعدم إلا بسبب، فنسبتهما إلى ذاته على السواء، فإن ثبت له أحدهما بلا سبب، لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح، وهو محال بالبداهة[٨]. ومن أحكام هذا الممكن أنه إن وجد، لا يكون إلا حادثًا؛ لأنه لا يوجد إلا بسبب؛ فأما أن يتقدم وجوده على وجود سببه أو يقارنه، أو يكون بعده. والأول باطل؛ وإلا لزم تقدم المحتاج على ما إليه الحاجة، وهو إبطال لمعنى الحاجة. والثاني باطل - كذلك - وإلا لزم تساويهما في رتبة الوجود، فيكون الحكم على أحدهما بأنه أثر والثاني بأنه مؤثر ترجيحًا بلا مرجح، وهو باطل بالبداهة. فتعين الثالث، وهو أن يكون وجوده بعد وجود سببه، فيكون مسبوقًا بالعدم في مرتبة وجود السبب، فيكون حادثًا؛ إذ

---

(٦) السابق: (رسالة التوحيد): ٣/ ٣٦٦.

(٧) السابق: ٣/ ٣٦٧.

(٨) السابق.

الحادث ما سبق وجوده بالعدم، فكل ممكن حادث[٩].

إن الممكن موجود قطعًا بدليل المشاهدة، فإننا «نرى أشياء توجد بعد أن لم تكن، وأخرى تنعدم بعد أن كانت كأشخاص النبات والحيوانات، فهذه الكائنات: إما مستحيلة، أو واجبة، أو ممكنة ولا سبيل إلى الأول؛ لأن المستحيل لا يطرأ عليه الوجود. ولا إلى الثاني؛ لأن الواجب له الوجود من ذاته وما بالذات لا يزول، فلا يطرأ عليه العدم ولا يسبقه. فهي ممكنة؛ فالممكن موجود قطعًا»[١٠] وهذا الممكن يحتاج في وجوده إلى سبب يعطيه الوجود. يقول محمد عبده: «جملة الممكنات الموجودة ممكنة بداهة، وكل ممكن محتاج إلى سبب يعطيه الوجود، فجملة الممكنات الموجودة بتمامها إلى موجد لها، فأما أن يكون عينها وهو محال، لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه. وأما أن يكون جُزءها وهو محال؛ لاستلزامه أن يكون الشيء سببًا لنفسه ولما سبقه إن لم يكن الأول، ولنفسه فقط إن فرض أول وبطلانه ظاهر، فوجب أن يكون السبب وراء جملة الممكنات، والموجود الذي ليس بممكن هو الواجب؛ إذ ليس وراء الممكن إلا المستحيل والواجب، والمستحيل لا يوجد، فيبقى الواجب. فثبت أن للممكنات الموجودة موجدًا واجب الوجود، وأيضًا الممكنات سواء أكانت متناهية أو غير متناهية قائمة بوجود، فذلك الوجود: إما أن يكون مصدره ذات الإمكان وماهيات الممكنات، وهو باطل؛ لما سبق في أحكام الممكن من أنه لا شيء من الماهيات الممكنة بمقتضٍ للوجود، فتعين أن يكون مصدره سواه، وهو الواجب بالضرورة[١١].

ويقوم دليل الممكن والواجب لدى «محمد عبده» في مرحلته الكلامية على مقدمتين: إحداهما، بديهية وهي أن ترجح الممكن بدون مرجح محال. والأخرى نظرية، وهي أن الممكن لا يصح أن يكون مصدرًا لأثر من

---

(٩) السابق.

(١٠) السابق: ٣/ ٣٦٨ ـ ٣٦٩.

(١١) السابق: ٣/ ٣٦٩.

الآثار؛ ذلك أن الممكن بعد تصوره حق التصور، ليس له قيام إلا قيام موجده، وهو لذاته عدم ذاته، والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته؛ إذ الفاقد للشيء لا يعطيه، ووجود ممكن من الممكنات بديهي، وهو يجب أن يكون بمرجح، ولا يصح أن يكون ممكنًا، فلا بد أن يكون واجبًا[١٢].

ويقدم «محمد عبده» صياغة أُخرى لدليل الممكن والواجب على النحو التالي: «لو ترتبت سلسلة ممكنات إلى غير النهاية، فلست أسأل عن سبب حادث حادث إلى غير النهاية، حتى يقال: إنه الذي قبله، ولكنني أسأل عن منبع هذا الوجود غير المتناهي، فهل هو ذوات الممكنات؟ كيف وليس لها من ذواتها إلا العدم؟ أو من خارجها وهو الواجب المطلق، والأمر ظاهر، فإن الممكنات على عدم تناهيها لم تخرج عن حد الإمكان، الذي هو محيط دائرة العدم، ما لم تستند لواجب لا يدانيه العدم حتى تكون بالاستناد إليه موجودة، فتأمل بذوق روحاني، فوجود واجب الوجود في عالم الوجود، لا يصح لمن يدعي أنه من أهل الاستدلال أن ينكره»[١٣].

إن دليل الممكن والواجب يقوم على أن لكل معلول علة، وأن هذه العلة لا بد لها من علة، ولكن سلسلة العلل تؤدي بالعقل إلى التسليم بوجود العلة الأولى أو السبب الأول، ووجود من ذاته، وهو واجب الوجود، وأزلي أبدي، وعلة الكائنات جميعًا[١٤]، ولكن محمد عبده لا يقر بطلان التسلسل في العلل والمعلولات، وهو ما قدم له المتكلمون من قبل براهين لإثباته ثم استندوا إليه في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ باعتباره العلة الأولى للكون؛ إذ يرى أن التسلسل في التعلقات لا يجري فيه التطبيق، ولا يلزم عليه الانحصار بين حاصرين، وهما الأساسان اللذان اعتمدت عليهما براهين المتكلمين على بطلان التسلسل فليس بمحال، بل يجوز أن تتسلسل التعلقات لا إلى أول[١٥]، فالتسلسل في الأمور الاعتبارية غير

---

(١٢) انظر: د. سليمان دنيا: الشيخ **محمد عبده**: ٢٥١.

(١٣) السابق: ٢٥١ - ٢٥٢.

(١٤) انظر: محمد عبده: **الأعمال الكاملة** (رسالة التوحيد) ٣/ ٣٦٧ وما بعدها.

(١٥) انظر د. سليمان دنيا: **الشيخ محمد عبده**/ ٧٣.

محال. يقول محمد عبده: «إنما يجوز التسلسل في الأمور الاعتبارية؛ لأنها تنقطع بانقطاع الاعتبار»[١٦]. وفي الجملة، «فإن جميع ما قالوه في إبطال التسلسل من البراهين، فإنما هو مبني على أوهام كاذبة، يردعها البرهان الصريح، وإلى الآن لم يقم برهان خطابي فضلاً عن يقيني على وجوب تناهي سلسلة اجتمعت أجزاؤها في الوجود مع الترتيب أو لم تكن كذلك، فإذا ثبت تناهي الحوادث فلشيء آخر لا يتعلق بالتسلسل استحالة أو جوازًا»[١٧]، فالتسلسل في نظره غير محال، ولكن إثبات وجود الله مستغن عن بطلان التسلسل واستحالته، وهو أمر سوف يدعو مصطفى صبري للهجوم بشدة على محمد عبده، كما سيأتي فيما بعد.

أما الدليل الثاني الذي يستخدمه محمد عبده في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ فهو دليل الغائية والنظام في الكون، فالله ـ تعالى ـ «يفعل الفعل ويكون عنه الفعل بغاية ما»[١٨]، فليست أفعاله جزافًا، ولا يصدر عنه شيء عبثًا[١٩]، فهذه الغائية غائية قصدية ترتبط بواجب الوجود الفاعل للكون، وليست غائية ذاتية مباطنة للطبيعة، فالنظام الموجود في العالم من أوضح الأدلة على وجود منظم للكون وفاعل له، يدل على ذلك «ما نشاهده في نظام الممكنات من الإحكام والاتقان ووضع كل شيء في موضعه، وقرن كل ممكن بما يحتاج إليه في وجوده وبقائه، وذلك ظاهر لجلي النظر مما يشاهد في الأعيان، كبيرها وصغيرها، علويها وسفليها، هذه الروابط بين الكواكب، والنسب الثابتة بينها، وتقدير حركاتها على قاعدة تكفل لها البقاء على الوضع الذي قدر لها، وإلزام كل كوكب بمدار لو خرج عنه لاختلّ نظام عالمه أو العالم بأسره.. كل ذلك يشهد بعلم صانعه وحكمة مدبِّره»[٢٠]، هذا الصنع لا يمكن أن يكون لمجرد الصدفة، بل

---

(١٦) السابق: ٧٤.

(١٧) السابق: ٥١٦.

(١٨) السابق.

(١٩) انظر: محمد رشيد رضا: **تاريخ الأستاذ الإمام**: ٢/ ٣١٦.

(٢٠) **الأعمال الكاملة** (رسالة التوحيد): ٣/ ٣٧٣.

مبدع ذلك كله هو من لا يعزب عن عمله مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء[٢١].

ويرتبط ذلك ارتباطًا وثيقًا لدى «محمد عبده» بالحكمة في الفعل الإلهي؛ إذ «حكمة كل عمل ما يترتب عليه مما يحفظ نظامًا أو يدفع فسادًا، خاصًا كان أو عامًا، لو كشف للعقل من أي وجه لعقله، وحكم بأن العمل لم يكن عبثًا ولعبًا»[٢٢] هذه الحكمة موجودة في الكون كله، «ففيه ما قامت به السماوات والأرض وما بينهما، وحفظ به نظام الكون بأسره، وما صانه عن الفساد الذي يفضي به إلى العدم، وفيه ما استقامت به مصلحة كل موجود على حدته، خصوصًا ما هو من الموجودات الحية كالنبات والحيوان»[٢٣]، فيجب الاعتقاد بأن أفعاله يستحيل أن تكون خالية من الحكمة، وبأن الحكمة يستحيل أن تكون غير مرادة[٢٤]، فوجوب الحكمة في أفعاله تابع لوجوب الكمال في علمه وإرادته[٢٥].

أما إثبات وحدانية واجب الوجوب، فإن «محمد عبده» يستخدم لإثباتها الدليل التقليدي لدى المتكلمين أعني دليل التمانع، ولكن بصياغة جديدة، «فلو كان هناك إلهان واجبا الوجود، هما مبدآن لحقائق الممكنات، وهما متخالفان في الحقيقة بالضرورة، لكانا ممكنين للزوم التركيب، ولو كانت لوازم ذاتيهما متخالفة، فالعلم الذاتي لأحدهما مغاير للعلم الذاتي للآخر والعلوم التفصيلية تابعة له، فكان نظام العالم مختلفًا على حسب ما اقتضاه نظام كل، وعلى حسب اقتضاء كل يجب أن يوجد في الخارج، وإلا انقلب العلم جهلاً، فقد وجب أن يكون النظام مختلفًا في كل جزئي من جزئيات العالم في الخارج، فيجب أن يوجد كل جزئي بغير وجوده، وأن يكون للشيء في نفسه واقعان، فيلزم فساد العالم وعدم وقوعه لوجوب

---

(٢١) السابق: ٣/ ٣٧٤.
(٢٢) السابق: ٣/ ٣٨٣.
(٢٣) السابق: ٣/ ٣٨٤.
(٢٤) السابق.
(٢٥) انظر: السابق.

حصول مقتضي الذات الواجبة، فـ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ولكن العالم لم يفسد، فالواجب المبدأ واحد[٢٦]. وأيضًا فلو «كان هناك واجب آخر، لكان هو عين الوجود، وقد كان الواجب الأول عنه، فكان أحدهما عين الآخر وارتفعت الأثينية، هذا خلف»[٢٧].

أما صفات ذات واجب الوجود وأحكامه، فإنه يجب أن يكون واجب الوجود بالذات قديمًا أزليًا؛ لأنه لو لم يكن كذلك لكان حادثًا؛ والحادث ما سبق وجوده بالعدم، وكلّ ما سبق وجودُه بالعدم يحتاج إلى علّة تعطيه الوجود، وإلاّ لزم الرجحان بلا سبب، وهو محال. فلو لم يكن الواجب قديمًا، لكان محتاجًا في وجوده إلى موجد غيره[٢٨]. كما أنه تجب له صفة البقاء، بحيث لا يطرأ عليه عدم، وإلا لزم سلب ما هو للذات عنها، وهو يعود إلى سلب الشيء عن نفسه، وهو محال بالبداهة[٢٩]. وألا يكون مركبًا؛ إذ لو تركب لتقدم وجود كل جزء من أجزائه على وجود جملته التي هي ذاته، وكل جزء من أجزائه غير ذاته بالضرورة، فيكون وجوده محتاجًا إلى وجود غيره، ومعلوم أن الواجب ما كان وجوده لذاته. ولأنه لو تركب لكان الحكم له بالوجود موقوفًا على الحكم بوجود أجزائه، ومعلوم أنها له لذاته من حيث هي ذاته. ولأنه لا مرجح لأن يكون الوجوب له دون كل جزء من أجزائه، بل يكون الوجوب لها أرجح، فتكون هي الواجبة دونه[٣٠]. وفي الجملة، فصفات الذات الواجبة الوجود، هي: القدم، والبقاء، ونفي التركيب. وفيما يتعلق بالصفات الوجودية، فكل كمال يجب أن يثبت له، يقول محمد عبده: «كل ما تصوره العقل كمالاً في الوجود من حيث ما يحيط به من معنى الثبات والاستقرار والظهور، وأمكن أن يكون له، وجب أن يثبت له، وكونه

---

(٢٦) انظر: د. سليمان دنيا: **الشيخ محمد عبده**: ٥١٥ ـ ٥١٦.

(٢٧) السابق: ٥٠٣.

(٢٨) انظر: محمد عبده: **الأعمال الكاملة** (رسالة التوحيد): ٣/ ٣٧٠.

(٢٩) السابق.

(٣٠) السابق.

مصدرًا للنظام وتصريف الأعمال على وجه لا اضطراب فيه يعد من كمال الوجود. . . فيجب أن يكون ذلك ثابتًا له، فالوجود الواجب يستتبع من الصفات الوجودية التي تقتضيها هذه المرتبة ما يمكن أن يكون له»(٣١).

فما يجب له صفة الحياة، وهي صفة تستتبع العلم والإرادة، ذلك أن الحياة مما يعتبر كمالاً للوجود بداهة، فإن الحياة مع ما يتبعها من مصدر النظام، وناموس الحكمة، وهي في أي مراتبها مبدأ الظهور والاستقرار في تلك المرتبة، فهي كمال وجودي، يمكن أن يتصف بها الواجب، وكل كمال وجودي يمكن أن يتصف به وجب أن يثبت له، فواجب الوجود «حي». وأن باينت حياته حياة الممكنات، فإن ما هو كمال للوجود، إنما هو مبدأ العلم والإرادة، ولو لم تثبت له هذه الصفة لكان في الممكنات ما هو أكمل منه وجودًا، ومعلوم أنه أعلى الموجودات وأكملها(٣٢).

ومما يجب للواجب «العلم» ويراد به ما به انكشاف شيء عند من تثبت له تلك الصفة، أي مصدر ذلك الانكشاف منه؛ لأن العلم من الصفات الوجودية التي تعد كمالاً في الوجود، ويمكن أن تكون للواجب، وكل ما كان كذلك وجب أن يثبت له، فواجب الوجود عالم. كذلك فإن البداهة قاضية بأن العلم صفة كمال في الموجودات الممكنة، ومن الممكنات من هو عالم، فلو لم يكن الواجب عالمًا، لكان في الموجودات الممكنة ما هو أكمل من الموجود الواجب الوجود، وهو محال. ثم هو واهب العلم في عالم الإمكان، ولا يعقل أن مصدر العلم يفقده، كذلك يدل النظام الموجود في العالم على كون واجب الوجود «عالمًا»(٣٣).

كذلك يجب لواجب الوجود «الإرادة»، وهي صفة تخصص فعل العالم بأحد وجوهه الممكنة، بعدما ثبت أن واهب وجود الممكنات هو الواجب، وأنه عالم، وأن ما يوجد من الممكن لا بد أن يكون على وفق

---

(٣١) السابق: ٣/ ٣٧١ ـ ٣٧٢.

(٣٢) السابق: ٣/ ٣٧٢.

(٣٣) السابق: ٣/ ٣٧٣.

علمه، فثبت بالضرورة أنه مريد؛ لأنه إنما يفعل على حسب علمه، ثم إن كل موجود، فهو على قدر مخصوص وصفة معينة، وله وقت محدد، ومكان معلوم، وهذه وجوه قد خصصت له دون بقية الوجوه الممكنة، وتخصيصها كان على وفق العلم بالضرورة، ولا معنى للإرادة غير ذلك(٣٤).

ومما يجب له «القدرة» وهي صفة بها الإيجاد والإعدام، ولما كان الواجب هو مبدع الكائنات على مقتضى علمه وإرادته، فلا ريب يكون قادرًا بالبداهة؛ لأن فعل العالم المريد فيما علم وأراد، وإنما يكون بسلطة له على الفعل، ولا معنى للقدرة إلا هذا السلطان(٣٥).

وثبوت صفة «العلم» و«القدرة»، و«الإرادة» يستلزم ضرورة ثبوت الاختيار، إذ لا معنى له إلا إصدار الأمر بالقدرة على مقتضى العلم وعلى حكم الإرادة، فهو الفاعل المختار، ليس في أفعاله ولا في تصرفاته ما يصدر عنه بالعلية المحضة والاستلزام الوجودي بدون شعور وإرادة، وليس من مصالح الكون ما يلزمه مراعاته لزوم التكليف، بحيث لو لم يراعه لتوجه عليه بالنقد، فيأتيه تنزهًا عن اللائمة، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، ولكن نظام الكون ومصالحه العظمى إنما تقررت له بحكم أنه أثر الواجب الوجود، الذي هو أكمل الموجدات وأرفعها، فالكمال في الكون إنما هو تابع لكمال المكون، واتقان الإبداع إنما هو مظهر لسمو مرتبة المبدع(٣٦).

والواجب الوجود واحد في ذاته وصفاته ووجوده وفعله(٣٧)، أما الوحدة في الصفة، فإنها تعني أنه لا يساويه في حياته الثابتة له موجود، ذلك أن الصفة تابعة لمرتبة الموجود، وليس في الموجودات ما يساوي واجب الوجود في مرتبة الوجود، فلا يساويه فيما يتبع الوجود من

---

(٣٤) السابق: ٣/ ٣٧٤.
(٣٥) السابق: ٣/ ٣٧٥.
(٣٦) السابق.
(٣٧) السابق: ٣/ ٣٧٦.

الصفات[٣٨]. وأما الوحدة في الوجود والفعل، فهي التفرد بوجوب الوجود وما يتبعه من إيجاد الممكنات، فهي ثابتة؛ لأنّه لو تعدد واجب الوجود، لكان لكل من الواجبين تعين يخالف تعين الآخر بالضرورة، وإلا لم يتحصل معنى التعدد، وكلما اختلفت التعينات اختلفت الصفات الثابتة للذوات المتعينة؛ لأن الصفة إنما تتعين وتنال تحققها الخاص بها، بتعين ما يثبت بالبداهة لها، فيختلف العلم والإرادة باختلاف الذوات الواجبة، إذ يكون لكل واحدة منها علم وإرادة يباينان علم الأخرى وإرادتها، ويكون لكل واحدة علم وإرادة يوافقان ذاتها وتعينها الخاص بها[٣٩]. وأما الوحدة في الفعل، فهي تعتمد على أن فعل واجب الوجود، إنما يصدر عنه على حسب علمه وحكم إرادته، فيكون فعل كل صادرًا على حكم يخالف الآخر مخالفة ذاتية، فلو تعدد الواجبون لتخالفت أفعالهم بتخالف علومهم، وهو خلاف يستحيل معه الوفاق، وكل واحد بمقتضى وجوب وجوده، وما يتبعه من الصفات له السلطة على الإيجاد في عامة الممكنات، فكان له التصرف في كل منها على حسب علمه وإرادته، ولا مرجح لنفاذ إحدى القدرتين دون الأخرى، فتتضارب أفعالهم حسب التضارب في علومهم وإراداتهم فيفسد نظام الكون، بل يستحيل وجود ممكن من الممكنات؛ لأن كل ممكن لا بد أن يتعلق به الإيجاد على حسب العلوم والإرادات المختلفة، فيلزم أن يكون للشيء الواحد وجودات متعددة، وهو محال. وفي الجملة، فالواجب واحد في ذاته وصفاته وأفعاله[٤٠].

أما الصفات السمعية التي جاءت على لسان الشرع، ولا يمكن للنظر العقلي أن يهتدي إليها وحده دون معونة الشرع، فإن محمد عبده يذهب إلى وجوب الاعتقاد بأن واجب الوجود متصف بها، اتباعًا لما قرره الشرع وتصديقًا لما أخبر به[٤١].

---

(٣٨) السابق.

(٣٩) السابق.

(٤٠) السابق.

(٤١) السابق: ٣/ ٣٧٧.

ومن تلك الصفات السمعية «صفة الكلام»، فقد ورد أن الله كلم أنبياءه، ونطق القرآن بأنه كلام الله، فمصدر الكلام المسموع عنه سبحانه، لا بد أن يكون شأنًا من شؤونه قديمًا بقدمه، أما الكلام المسموع نفسه المعبر عن ذلك الوصف القديم، فلا خلاف في حدوثه، ولا في أنه خلق من خلقه، وخصص بالإسناد إليه، لاختياره له سبحانه في الدلالة على ما أراد إبلاغه لخلقه؛ ولأنه صادر عن محض قدرته ظاهرًا وباطنًا، بحيث لا مدخل لوجود آخر فيه بوجه من الوجوه سوى أن من جاء على لسانه مظهر بصدوره، والقول بخلاف ذلك مصادرة للبداهة، وتجرؤ على مقام القدم بنسبة التغير والتبدّل إليه، فإن الآيات التي يقرأها القارئ تحدث وتفنى بالبداهة كلّما تليت[٤٢]، فهناك فرق بين القراءة والمقروء، والتلاوة والمتلو، فالتلاوة حادثة والمتلو قديم.

ومما ثبت له بالنقل: صفة البصر، وهي ما به تتكشف المبصرات. وصفة السمع، وهي ما به تتكشف المسموعات، فهو السميع البصير، لكن علينا أن نعتقد أن هذا الانكشاف ليس بآلة، ولا جارحة، ولا حدقة، ولا باصرة[٤٣].

وأما الرؤية فإن «محمد عبده» يقرر أن الله يرى يوم القيامة، كما أخبر، على وجه منزه عن خواص الحوادث، سواء بقوة من قوانا أو بقوة جديدة يخلقها فينا، ومن هنا فإن الخلاف بين المثبتين للرؤية والنافين لها - في نظره - خلاف لفظي. يقول محمد عبده: «فمنهم من أخذ بطرف الإثبات، لكن لا على الوجه المعروف، فعلمنا من ذلك أن ليس النزاع بينهم في أمر مجمل، فإن صاحب الإثبات نفى جميع لوازم الرؤية ما عدا الانكشاف، وصاحب النفي إنما ينفي جميع لوازم هذه الرؤية المألوفة، ولا ينكر أن يكون هناك إدراك متعال عن الإدراكات الإحساسية فضلاً عن غيرها. فهب أنه بأية قوة كانت.. فالأول قائل بما قال الناس، وليس

(٤٢) السابق.

(٤٣) السابق: ٣/ ٣٧٨.

النزاع بينهم إلا مجرد اللجاج ومقالات الخداج، خصوصًا ما قد يتمسك به من الأوضاع اللغوية التي لا تفيد في مجال البراهين، وليس التكلّم مع الفريقين إلا تضييع الوقت فيما لا يفيد، بل الواجب علينا هو الإيمان بأن الله يرى كما أخبر على وجه منزه عما هو من خواص الحوادث، وليكن بأية قوة من قوانا، أو بقوة جديدة يخلقها الله في ذلك الوقت في أي عضو من أعضائنا»[٤٤]. ويقول: «اشتد فيها النزاع، ثم انتهى إلى وفاق بين المنزهين لا مجال معه للتنازع، فإن القائلين بجواز الرؤية من أهل التنزيه متفقون على أن الرؤية، لا تكون على المعهود من رؤية البصر المعروفة لنا في مجرى العادة، بل هي رؤية لا كيف فيها ولا تحديد، ومثلهالا يكون إلا ببصر يختص الله به أهل الدار الآخرة، أو تتغير فيه خاصته المعهودة في الحياة الدنيا، وهو ما لا يمكننا معرفته، وإن كنا نصدق بوقوعه متى صح الخبر، والمنكرون لجوازها لم ينكروا انكشافًا يساويها، فسواء كان ذلك بالبصر غير المعهود أو بحاسة أخرى فهو في المعنى يرجع إلى قول خصومهم»[٤٥].

ويخلص «محمد عبده» من خلال حديثه عن الصفات الإلهية إلى ضرورة الكف عن البحث فيما وراء هذه القضية، إذ الاعتقاد بها وبصحتها على النحو الذي قرره الشرع فيها، مما دفع أحد الباحثين إلى أن يقرر أن محمد عبده يفضل تجاهل مشكلة الصفات الإلهية[٤٦]. يقول محمد عبده: «فالذي يوجب علينا الإيمان، هو أن نعلم أنه موجود، لا يشبه الكائنات أزلي، أبدي، حي، عالم، قادر، مريد، متفرد في وجوده وفي صفاته، وفي صنع خلقه، وأنه متكلم، سميع، بصير، وما يتبع ذلك من الصفات التي جاء الشرع بإطلاق أسمائها عليه. أما كون الصفات زائدة على الذات، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معاني الكتب السماوية، وكون السمع والبصر وغير العلم بالمسموعات والمبصرات،

---

(٤٤) ١ د. سليمان دنيا: **الشيخ محمد عبده** ٥٣٧ ـ ٥٣٨.

(٤٥) **الأعمال الكاملة** (رسالة التوحيد): ٣/ ٤٧٢.

(٤٦) See: Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* pp. 54-55.

ونحو ذلك من الشؤون التي اختلف عليها النظار وتفرقت فيها المذاهب، فمما لا يجوز الخوض فيه؛ إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة.. تغرير بالشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة(٤٧)، ويقول: "الواجب عليك شرعاً أن تعتقد أنه عالم قادر... إلى آخر الصفات، وأنه موصوف بالعلم والقدرة وغيرهما على ما يفهمه الناظر من الآثار، وليس لك أن تنظر فيما وراء ذلك(٤٨)»: فالرجل يثبت الصفات التي ورد بها السمع بأدلة العقل والنقل على ما يليق بذاته تعالى، دون إغراق في تفاصيل يعجز عنها العقل ويستغني عنها الدين.

ومن هنا، يظهر لنا خطأ بعض الباحثين الذي يذهب إلى أن «محمد عبده» قد انتصر لرأي المعتزلة في الصفات؛ لأنه نقد أدلة القائلين بزيادة الصفات، وهم الأشاعرة(٤٩): «ذلك أن نقده الاتجاه الأشعري في مسألة الصفات بأنها لا هي هو ولا هي غيره، لا يعني بالضرورة الانتصار لرأي أهل الاعتزال.

لكن عقلانية «محمد عبده» التي وجدناها واضحة في تعليقاته على «شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية» وهي تعليقات تعكس بصدق حقيقة المتكلم العقلاني، الذي يأخذ العقل لديه مساحة واسعة في فهم النص الديني، ويغلب العقل على النص، لا يرى بأسًا من القول بنفس الصفات كما لا يرى بأسها بأسًا من القول بإثباتها، وذلك عن طريق التأويل، يقول محمد عبده: «كل مسألة من المسائل التي جعل اليقين بالنظر والفكر للوقوف على حقيقة الأمر فيها بحسب الواقع، فإنه لا يتعلق التكفير باعتقاد أحد طرفي النفي والإثبات، فيما عدا مسائل الألوهية، والنبوة والمعاد، فإن إنكار شيء من هذه الأمور الثلاثة كفر، كما أنها مبنى

---

(٤٧) **الأعمال الكاملة** (رسالة التوحيد): ٣/ ٣٨٠ ـ ٣٨١.

(٤٨) د. سليمان دنيا: **الشيخ محمد عبده**: ٣٣٢.

(٤٩) انظر: أحمد محمد عبد العال: **الاتجاه الاعتزالي**: ٤٢٧.

جميع الديانات وأما سواها من التفاصيل فلا بأس باعتقاد أحد طرفيه إن كان بالبرهان. والنقليات مؤولات، إذ كما يصح التأويل في أحد النصوص، يصح التأويل في الآخر، والعبارات اللفظية تحتمل معاني كثيرة، يبدو كل منها للناظر على حسبما يفهم، وإن كان من الواجب ألا يذهب ذاهب في التأويل إلى ما لا يسمح استعمال اللغة بإرادته، ولا توجد قرينة تدل عليه، فإن هذا الضرب من التأويل قد يذهب بأصل الدين، ويبطل دلالة الكتاب والسُّنة على ما وردا لأجله»[٥٠]. وإن كان «محمد عبده» يميل إلى عدم بحث قضية الصفات الإلهية في علاقتها بالذات بحثًا تفصيليًا يبحث في زيادتها أو عدم زيادتها فيكفي المرء أن يعتقد أن الله موصوف بجميع أوصاف الكمال له بالشرع والعقل، أما البحث فيما وراء ذلك فهو بحث لا يستطيع العقل أن يصل فيه إلى نتيجة حاسمة، وهو الموقف الذي استقر عليه محمد عبده أخيرًا في آخر مراحل تطور حياته الفكرية، التي لا تخلو من روح سلفية أيضًا، كما نجده واضحًا في رسالة التوحيد[٥١].

وباستخدام برهان العلة والمعلول، فإن العالم حادث لدى «محمد عبده»؛ إذ لا يلزم من تمام العلة في الأزل أن يكون الممكن أزليًا. ذلك أن العلة إنما تفيد وجود المعلول بعد أن تحوز وجود ذاتها، وكون المعلول معها في آن واحد، يستلزم أن تكون العلة والمعلول كل منهما قد حاز وجوده مع الآخر، فلا تتحقق الإفادة والاستفادة، فلا بد أن يكون وجود المعلول في الآن الثاني لوجود العلة. ولا يلزم عليه محال، فإن التخلف المحال إنما هو التخلف في الزمان، بحيث يقع بين العلة والمعلول أمد، يصح أن يقال فيه: إن الجزء المتأخر منه ليس أولى من المتقدم بكون المعلول فيه دونه[٥٢]. يقول محمد عبده ـ موضحًا وجوب حدوث العالم ـ: «أما وجوب حدوثه، فلأنا لا نعلم من معنى العلة إلا ما هو معطى الوجود، ولا من معنى

---

(٥٠) د. سليمان دنيا: **الشيخ محمد عبده**: ٣٣٣ ـ ٣٣٤.

(٥١) See: Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* P. 55.

(٥٢) انظر: د. سليمان دنيا: **الشيخ محمد عبده**: ١٨٧.

المعلول إلا ما هو مستفيد الوجود من غيره، وهذا شيء يقبله الخصم أيضًا، ومن البيّن أنه لا بد أن تكون ذات العلة مباينة لذات المعلول، حتى يتحقق المفيد والمستفيد وتتصور الإفادة، وهذا أيضًا ضروري ويقبله الخصم، فإنهم قائلون بالتغاير بين ذات الواجب وذات الممكن تغايرًا أي تغاير، والمستفيد بذاته ليس واجدًا ما يستفيده؛ إذ لو كان واجدًا له، لم تتحقق الاستفادة؛ إذ تكون تحصيل الحاصل وهو محال، وليس المفاد ها هنا إلا نفس الذات المعلولة ووجودها، وإذا كان المفاد مسلوبًا، فقد كان الذات معدومًا، وإفادتها إخراجها من العدم، فإن رجع معنى الإفادة إلى إخراج الممكن من العدم إلى الوجود، والإخراج من العدم يستدعي سبق العدم، فما من ممكن ومعلول وإلا وقد سبق وجوده عدمه سبقية لا تجتمع مع المسبوقية؛ إذ لو اجتمعا للزم كونه مخرجًا من العدم في حال كونه لم يكن فيه، أي في حال وجوده، وهو تحصيل الحاصل المحال. والحاصل أن البداهة شاهدة بأن إعطاء شيء لشيء في آن كون ذلك الشيء حاصلاً للمعطى له، إنما هو تحصيل حاصل، بل لا بد أن يتحقق حال للمعطى له، لم يكن له لولا المعطي حتى يتصور إعطاء وهذا ظاهر، فقد ثبت كلية المقدمة القائلة: العالم حادث[٥٣]، فليس هناك دليل عقلي ولا نقلي على وجود قدم شيء من العالم[٥٤]. وإذا كان محمد عبده يرى القول بحدوث العالم فإنه لا يرى أن القائلين بقدمه قد كفروا بمذهبهم هذا[٥٥]، كما سبق إلى ذلك بعض المفكرين المسلمين[٥٦].

لقد كان فكر «محمد عبده» فيما وراء الطبيعة فكر متصوف مغرق، ثم فكر متكلم اطلع على آراء الفلاسفة ولا يتيسر لنا ضم ووضع فكر محمد عبده فيما وراء الطبيعة في مذهب بعينه، فهو مع الفلاسفة والمعتزلة في

---

(٥٣) السابق: ١٧٩ ـ ١٨٠.
(٥٤) السابق: ١٧٩.
(٥٥) السابق: ١٨١ ـ ١٨٢.
(٥٦) انظر: جلال الدين الدواني: **شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية**: ٨١ ـ ٨٢.

تحكيم العقل والقياس على المنطق والعلوم الكونية، ولكنه يخالف الفلاسفة في فهم معنى الوجود، وسائر ما يتعلق بالحقيقة الإلهية، ويخالف رأي المعتزلة في مجادلاتهم العقيمة حول مسألة الصفات وما تفرع عنها من الكلام في خلق القرآن والرؤية، وهو مع المتصوفة في رياضتهم النفسية والفكرية، ولكنه يرى أن إلهام المتصوفة ذوق وجداني فحسب[٥٧]، وهو في تعاليمه الكلامية يهدف إلى تحقيق أمرين:

١ ـ تضييق مجال الاختلافات المذهبية التي حصلت في ماضي المسلمين، بتقريب وجهات النظر بين هذه الاتجاهات، مع إفساح منطقة للاختلاف.

٢ ـ تحرير الإسلام من التراث الإغريقي الذي عاق تقدم الفكر الإسلامي ومحاولات تجديده، على النحو الذي حدث في الغرب، وذلك برفض المكانة العظيمة التي كان يحتلها أرسطو في الغرب بوساطة غاليلو[٥٨].

## ٢ ـ موقف محمد رشيد رضا

سار «محمد رشيد رضا» في نفس الاتجاه الذي سار فيه من قبل أستاذه الإمام محمد عبده، وباعتباره فقهيًا فقد اتجهت همته الأساسية إلى بعث وحدة الأُمة الإسلامية، والدعوة إلى الحفاظ عليها، ورفض الاختلاف المذهبي الذي فرق الأُمة شيعًا واتجاهات متنافرة متعددة، وذلك من خلال رفضه لسلطان الأولياء ودعوته إلى الإيمان الإسلامي في صورته البسيطة، كما دعا إلى علم كلام جديد يتناسب مع ظروف العصر، ويقوم بحل مشكلات الواقع الإسلامي المعاصر، بريئًا من خلافات المتكلمين القديمة، التي مزقت في رأيه وحدة الأُمة[٥٩].

---

(٥٧) انظر: **العقاد: عبقري الإصلاح والتعليم**: ١٩٠ ـ ١٩١.

(٥٨) See: Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* p. 56.

(٥٩) Ibid. pp. 112-113.

لقد انطلق «رشيد رضا» كأستاذه من قبل من أن معرفة الله فطرية في البشر: «إن معرفة الله ـ تعالى ـ فطرية في البشر، لا حاجة بهم إلى إقامة الدليل عليها، لولا ما أحدثته الاصطلاحات العلمية من البحث في الضروريات والبديهيات كعلم الإنسان وشعوره ووجدانه»(٦٠). ومن هنا فإن إقامة الأنبياء والحكماء الحجج عليها، هي لإصلاح فطرة من عَرَضَتْ لهم الشبه فيها، كما تعرض في غيرها من الأمور الفطريّة والضرورية، ولإزالة غلط المعتقدين بتلك القوة الغيبية، أو بالله ـ تعالى ـ في بعض صفاته، وفي نسبة المخلوقات إليه؛ إذ أشركوا به، وجعلوا له وسطاء وشفعاء(٦١).

وفي إثباته لوجود الله ـ تعالى ـ يؤثر «رشيد رضا» دليل الغائية والنظام في الكون، تلك الغائية التي تدل على وجود خالق واجب الوجود، أبدع هذا الكون ونظمه، فجاء الكون موافقًا لغايات الإنسان والحيوان(٦٢).

وواجب الوجود واحد:

١ ـ إذ لو جاز التعدد للزم المحال، لأنه لا عدد وراء الواحد تقتضيه ذات الواجب، فكل عدد يفرض لا بد أن يكون له مرجح يرجحه على سائر الأعداد المتساوية في نظر العقل، بالنسبة لما يجوز عليه التعدد، فإن وجد المرجح لزم أن يكون الواجب المسبوق به حادثًا، لأنه ليس من ذاته والواجب قديم، فلا يكون ما فرض واجبًا واجبًا وهو تناقض محال، وإن لم يوجد المرجح لزم ترجيح العدد الذي فرض انتهاء الواجب إليه على غيره بدون مرجح، وهو تناقض محال، فثبت نقيضه، وهو أن الواجب واحد لا يتعدد(٦٣).

---

(٦٠) انظر: المنار: م ٧/ ج ٣/ ١٣٨.
(٦١) السابق: م ٧/ ج ٣/ ١٣٩.
(٦٢) السابق: م ٧/ ج ٨/ ٢٨٥ ـ ٢٨٧.
(٦٣) السابق: م ٣/ ج ٣/ ٥٥.

٢ ـ ثم إن واجب الوجود لم يعرف بالحس وإنما عرف بالعقل الذي نظر في هذه الكائنات فوجدها بديعة النظام، فعلم أنها صادرة عن ذات واحدة واجبة ذات علم وإرادة(٦٤).

٣ ـ وإذا فرضنا وجود واجبين لكل منهما علم تام، وإرادة تامة، وأرادا إيجاد شيء فلا يجوز أن تنفذ الإرادتان، حتى لا يكون للشيء الواحد وجودان متغايران، لكل واحد منهما مصدر مغاير للمصدر الآخر وهو محال. ولا يجوز أن تنفذ إحدى الإرادتين: إذ لا مرجح يرجحها على الأخرى، فيلزم من تعدد الواجب ألا يوجد ممكن ما، لكن وجود الممكنات ثابت بالمشاهدة، فتعينّ أن يكون واجب الوجود واحدًا(٦٥).

أما موقفه من الصفات الإلهية، وهل هي زائدة على الذات أم هي عين الذات؟ فإن «رشيد رضا» يعتمد الموقف السلفي الصحيح فيما يتعلق بالصفات الإلهية، فيوصف الباري بما وصف نفسه به دون تأويل، ولا تعطيل ولا تمثيل(٦٦)، والطريقة المثلى في الجمع بين العقل والنقل في الصفات أن يقال: أنه قد ثبت بهما أن الله ـ تعالى ـ ليس كمثله شيء، وثبت عقلاً أن خالق العالم لا بد أن يكون متصفًا بصفات الكمال، وثبت نقلاً عن الوحي الذي أنزل على الرسل وصفه تعالى بالعلم، والقدرة، والرحمة، والمحبة، والعلو فوق الخلق، والاستواء فوق العرش، وتدبير أمر العالم، فقوله ـ تعالى ـ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى ١١](٦٧) قاعدة ومرآة لفهم جميع ما وصف به تعالى نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ وهو أنه ليس كمثله شيء، وأنه سميع بسمع، ليس كمثل المخلوقين، بصير ببصر ليس كبصرهم، عالم بعلمٍ ليس كعلمهم وكذا سائر الصفات(٦٨).

---

(٦٤) السابق.

(٦٥) السابق: م ٣/ جـ ٣/ ٥٦ ـ ٥٧.

(٦٦) انظر: تفسير القرآن: ١١/ ٤٤.

(٦٧) الشورى: ١١.

(٦٨) انظر: المنار: م ٢٨/ جـ ٤/ ٤٤٧.

### ٣ ـ تعقيب

صفوة القول أن محمد عبده في «رسالة التوحيد» ـ التي تعد أول مؤلف كلامي في مصر المعاصرة ذهب إلى أن وجود الله ـ تعالى ـ فطري في النفس البشرية، وحين انحرفت البشرية عن الفطرة السليمة بدافع الجهل والوهم إلى عبادة موجودات أخرى غير الله ـ تعالى ـ أرسل الله إليها الرسل والأنبياء لبيان الطريق الحق لمعرفة الله. وهو في إثباته لوجود الله يستخدم دليل الممكن والواجب، ودليل الغائية والنظام الكوني والعناية الإلهية، والأمر كذلك لدى رشيد رضا وإن كان قد ركز على دليل الغائية، ولا يهتم كل منهما بدليل الحدوث أو دليل الجواهر والأعراض، وكذلك دليل عدم جواز تناهي العلل والحوادث إلى ما لا نهاية المعروف ببطلان التسلسل.

ويؤسس «محمد عبده» دليل الممكن والواجب على أحكام العقل الثلاثة: الواجب، والممكن، والمستحيل مطبقة على الوجود، فهناك الوجود الممكن لذاته والواجب لذاته، والمستحيل لذاته. أما المستحيل لذاته فلا وجود له، فليس في الوجود إلا الممكن والواجب فحسب، وليس الكل واجبًا نظرًا لاستحالة أكثر من واجب واحد، كما يستحيل أن يكون الكل ممكنًا؛ لحاجة الممكن إلى الواجب، وهو برهان استخدمه الفلاسفة من قبل، وبصفة خاصة ابن سينا[٦٩]، كما استخدمه علماء الكلام من بعد[٧٠]، وإن وجهت العديد من الانتقادات لهذا الدليل من جهة ابن رشد[٧١] والغزالي[٧٢] وابن تيمية[٧٣].

وقد استخدم كل من محمد عبده ورشيد رضا أيضًا دليل الغائية

---

(٦٩) انظر: **الإشارات**: ٣/ ٤٤٧.

(٧٠) انظر: الشهرستاني: **نهاية الإقدام**: ١٥.

(٧١) انظر: **تهافت التهافت**: ١/ ١٨٦ وما بعدها.
**مناهج الأدلة**: ٤٦ وما بعدها.

(٧٢) انظر: **تهافت الفلاسفة**: ١٥٨ وما بعدها.

(٧٣) انظر: **منهاج السنة النبوية**: ١ : ٢٦٥.

والنظام الكوني، لإثبات وجود الله ـ تعالى ـ وهو دليل استخدمه ابن رشد من قبل لإثبات وجود الله، بالإضافة إلى دليل الاختراع(٧٤).

ولا نكاد نجد جديدًا في أدلة إثبات وجود الله ـ تعالى ـ لدى محمد عبده ورشيد رضا، فهما معًا قد استخدما من الأدلة المشهورة في علم الكلام القديم ـ كدليل الممكن والواجب ودليل العلية أو عدم جواز تناهي الحوادث أو العلل إلى ما لا نهاية، ودليل الغائية والنظام الكوني ـ دليل الممكن والواجب، ودليل الغائية والنظام الكوني، وإن كان موقف محمد عبده يتميز برفضه لبرهان عدم جواز التسلسل في العلل إلى ما لا نهاية الذي تقبله كتب الكلام التقليدية.

وفيما يتعلق بإثبات الوحدانية، فإننا نجد لدى كل من محمد عبده ورشيد رضا دليل التمانع الكلامي الشهير في صورته الكلامية المعروفة، دون أن نجد جديدًا أضافه أيٌّ منهما إلى هذا الدليل الذي وجه إليه بعض الفلاسفة والمتكلمين الكثير من أوجه النقد(٧٥).

أما فيما يتعلق بالصفات الإلهية وعلاقتها بالذات، وما إذا كانت زائدة على الذات أم هي عين الذات، فإن محمد عبده يرى أن الصفات زائدة على الذات، وليس معنى ذلك أنه يقبل الحل الأشعري في هذا الصدد أي إنها لا هي الذات، ولا هي غيرها، كما أشرنا من قبل. أما في حاشيته على العقائد العضدية، فإن محمد عبده يذهب إلى مذهبين:

١ ـ إثبات هذه الصفات من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرها، دون بحث فيما وراء ذلك من كونها زائدة على الذات أو أنها عين الذات.

٢ ـ أن إثبات هذه الصفات زائدة على الذات أو غير زائدة مسألة لا يجوز أن يكون فيها تكفير بين المختلفين.

---

(٧٤) انظر: مناهج الأدلة: ٩٦ وما بعدها.

(٧٥) انظر: السابق: ٦٥ وما بعدها.

فلا بأس باعتقاد أحد الطرفين لديه، ما دام ذلك مؤسسًا على البرهان، فالنقليات مؤولات، وكما يصح التأويل في أحد النصوص، فإنه يصح التأويل في الآخر، والعبارات اللفظية تحتمل الكثير من المعاني، التي يبدو كل منها للناظر حسبما يفهم، وإن كان رشيد رضا الذي تضيق المساحة العقلانية لديه، ويتحدد نطاقها(٧٦)، يرى أن الصفات زائدة على الذات ضرورة، ويؤكد إثبات الصفات بلا تعطيل ولا تأويل ولا تمثيل.
وإذا كانت «رسالة التوحيد» تعتبر المرحلة الأخيرة من مراحل تطور التفكير الكلامي لدى محمد عبده، على حين يتمثل ما سطره في «رسالة الواردات» من فكر صوفي إشراقي بوادره الأولى. وفي المرحلة الثانية تتمثل عقلانية مشرقة واضحة في حاشيته على شرح الجلال الدواني للعقائد العضدية، فإننا نستطيع أن نقول أن موقفه من مشكلة العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها موقف واحد، لم يتغير، وهو يتفق إجمالاً مع موقف السلف في إثبات الصفات بلا تمثيل، ولا تعطيل، ولا تأويل دون تركيز على التفاصيل المتصلة بهذا الشأن أو شغل لعقول المسلمين المعاصرين بها.

## ٤ ـ موقف محمد فريد وجدي

أما محمد فريد وجدي الذي يعتبره البعض تلميذًا للإمام محمد عبده(٧٧)، فإنه يضرب صفحًا عن الأدلة الكلامية العقلية، ويتجه إلى الأدلة العلمية التجريبية لإثبات وجود الله، ذلك أن الأدلة العقلية فقدت في نظره ـ في عصر العلم قوتها الإقناعية، بعد أن هدم العلم في الغرب قواعد الأديان، فالدليل العقلي لا يصح الاعتماد عليه، يقول وجدي: «جاءت نوبتنا، بعد أن انتشر العلم في ربوعنا، وتسلطت فلسفته على عقولنا، فماذا أعددنا لهما لحماية حقائقنا؟ إن كل ما أعددناه لمكافحتهما هو المنطق وقد حطمته الفلسفة الجديدة، باعتبار أنه قائم على المسلمات العقلية، وهذه المسلمات لم تعد لها قيمة إقناعية جريًا على الأصل الفلسفي الراهن من أن

---

(٧٦) See: Zaki Badawi: The Reformers of Egypt p. 116.

(٧٧) انظر: محمد علي عز العرب: محمد فريد وجدي: ٢٥٨.

كل معقول لا يقوم عليه شاهد من المحسوسات، لا يصح الاعتماد عليه في الدليل؛ لأنه هو نفسه في حاجة إلى دليل يثبته، فانتقل بذلك ميدان الكفاح من عالم المعقولات إلى عالم المحسوسات»[٧٨]. «إننا في زمان أصبحت توجه فيه الشبه إلى الأديان من المعامل العلمية مباشرة... إن هذا الدور من الصراع بين العلم والدين قد وصل إلينا منذ عهد قريب، بما حمله إلينا الغرب من علومه وفلسفته، فأصبحنا ولا محيد لنا عن الدخول فيه»[٧٩].

وفي الجملة، فإنه قد انتهى دور الأدلة العقلية في هذا العصر، كأدلة على إثبات وجود الله وحقائق الدين بوجه عام، وبدأ دور الأدلة العلمية التجريبية انطلاقًا من منهج الأسلوب العلمي الحديث الذي يقرر: «أن كل معقول لا يسنده دليل محسوس لا يفيد اليقين»[٨٠]، وهو الأمر الذي سيرفضه رفضًا قاطعًا مصطفى صبري - كما سيأتي - في حديثه عن مدى جدوى الموقف العلمي والتجربة العلمية في إثبات وجود الله، وانتصاره للأدلة التقليدية الموروثة في علم الكلام، وهو أمر نجده لدى غيره كذلك[٨١].

وإذا كانت الأدلة العلمية التجريبية هي الأداة الأساسية لإثبات وجود الله - تعالى - في مواجهة الماديين الملحدين، الذين ينكرون كل ما ليس بمحسوس، فإن الدراسات الروحية الحديثة، تمثل أداة ناجعة - بالإضافة إلى فن استحضار الأرواح - لدحض حجج الملحدين الذين ينكرون كل ما وراء المادة المحسوسة. إن فن استحضار الأرواح بدا لوجدي ذا فوائد جمة، منها: أنه أكبر هادم لمقررات العلم المادي الحاضر، الذي قرر عدم وجود شيء في الوجود غير المادة وقوتها الذاتية، وأن كل هذا الإبداع في عالم الشهادة ناشئ من فعل نواميس الطبيعة، كقدم المادة، وأنه لا روح، ولا

---

(٧٨) **مجلة الأزهر**: م ١٣/ جـ ١/ ١٢.

(٧٩) السابق: م ١٣/ جـ ١/ ١٢ - ١٣.

(٨٠) السابق: م ١٧/ جـ ٣/ ٢٠٥.

(٨١) انظر: د. محمد حسين: **الروحية الحديثة**: ٢٤ وما بعدها.

خلود، ولا روحانيات، ولا ملأ أعلى، ولا نعيم آخرويًا، ولا شقاء، ولا جن ولا ملائكة، ولا شيء مما ترويه كتب الأديان للناس بموجود، وأن الإنسان حيوان موثق في سلسلة الوجود المادي ليس غير[٨٢]. وهذه البحوث الروحية والنفسية تقدم الأدلة الصحيحة على إثبات صحة الأمور الاعتقادية أو إمكان وجودها في أقل تقدير، فإثبات الروح يهدم مقررات الفلسفة المادية هدمًا تامًا، ويمهد لثبوت ما وراء المادة بالأدلة العلمية التي يطلبها الماديون، انطلاقًا من قاعدتهم في أن كل معقول لا يؤيده دليل محسوس يعد باطلاً. ويتهم وجدي الماديين الخلص أنهم مخالفون لمنهجهم العلمي نفسه؛ بجحدهم الحقائق العلمية التي تثبت عن طريقه؛ «لما اشتد كلب الملحدين في القرون المتأخرة على نفي الروح والعالم الروحاني من طريق الأسلوب العلمي المعروف، الذي مؤداه أن كل معقول لا يسنده دليل محسوس لا يفيد اليقين. شرع العلماء الذين يغارون على الحقائق في جمع الحوادث والمشاهدات النفسية الدالة على وجود الروح دلالة قاطعة. وكان الحق جل وعلا قد فتح على الباحثين كثيرًا من تلك الحوادث، فلم يجد الماديون سبيلاً إلى دحضها؛ لأنها مشاهدات علمية مقررة، فرجع أكثرهم إلى حظيرة الفلسفة الروحانية، وجمد فريق لا يبدئ ولا يعيد؛ لذلك أصبحت المادية مقصورة على آحاد يأخذون بها تقليدًا لاعلى بصيرة، ولا بعد بحث وتحقيق»[٨٣]، وقد تعرضت هذه الدعوة الروحانية باعتبارها أداة لنقض حجج الماديين للنقد الشديد من قبل بعض الباحثين المعاصرين[٨٤].

إن آراء الماديين التي تعتمد على أن العالم المادي قديم، وأن المادة هي مصدر كل كائن ومرجعه، وأنه تلازمها خصائص لا تنفك عنها، تصلح لأن ترقى بها من مرتبة الجماد الذي لا يعي إلى أكبر فيلسوف ألمعي،

(٨٢) انظر: محمد فريد وجدي: **الإسلام في عصر العلم**: ١/ ٣٧٣.

(٨٣) **مجلة الأزهر**: م ٧/ جـ ٣/ ٢٠٥، وقارن: م ٧/ جـ ٣/ ٣١٦. م ٩/ جـ ٢/ ١٠٨. م ١٣/ جـ ٢/ ١٣.

(٨٤) انظر: د. محمد محمد حسين: **الروحية الحديثة**: ٢٤ وما بعدها.

بتدرجها في أطوار متعاقبة، مقودة بنواميس ثابتة، عاملة على نظام آلي بحت، لا أثر للعقل ولا للشعور فيه، فكل ما يفتنك من آثار التدبير والتعقل ينتهي بالتحليل العلمي إلى المادة الأولية وخصائصها الذاتية، وكل ما عدا هذا مما أتت به الأديان والفلسفة من وجود عقل مدبر وروح مفكر وراء هذا العالم، فزخارف كلامية ولدها الخيال، وتمسك بها الجهال، يقوم على حفظها رجال لمصلحة ذاتية أو بتأثير وراثة تقليدية، قد لا يمضي عليها قرن أو قرنان من الزمان، حتى يضطروا للتخلي عنها، فيصبح الناس كلهم إخوانًا على المحجة المادية البيضاء[٨٥]، ليست غير سفسطة فارغة، لا يقبلها عقل، ولا يؤيدها لهم علم، وهم قوم شذوا عن الفطرة البشرية، لمرض حل في جوهرهم الإنساني[٨٦].

فالماديون يقررون أن العالم محكوم بقوانين أزلية طبيعية، وبالتالي فلا حاجة ولا ضرورة لوجود تدخل سماوي من خارجه[٨٧]. ولكن «وجدي» يرى أن تلك القوانين الأزلية هي آثار تلك الحكمة الأزلية الفاعلة في أجزاء الوجود[٨٨].

أما الداروينية التي أسهمت في تطور الفكر المادي، من خلال رفض الغائية، وإنكار دلائل القصد في المخلوقات، والقول بالضرورة العمياء في تطور المادة ـ بالإضافة إلى الأفكار التي قدمها «ديكارت» حول العلاقة بين النفس والبدن[٨٩] ـ فإن موقف وجدي من هذه النظرية غير محسوم، إذ يتأرجح بين القبول ومحاولة التوفيق بينها وبين التعاليم الإسلامية، وبين

---

(٨٥) انظر: محمد فريد وجدي: **على أطلال المذهب المادي**: ١/ ٣ ـ ٤. وقارن:
Lange: The History of Materialism pp. V-VIII, William Macdougull *Modern Materialism* pp. 1-144.

(٨٦) انظر: محمد فريد وجدي: **الحديقة الفكرية**: ٢٣.

(٨٧) See: William Macdougull: *Modern Materialism* pp. 1-3, Lange *The History of Materialism* pp. 172-173.

(٨٨) انظر: **الحديقة الفكرية**: ٢٤.

(٨٩) See: Lange: The History of Materialism; pp. 26-80, William Macdougull: Modern Materialism pp. 109-140.

رفض النظرية معتمدًا على الانتقادات الغربية التي وجهت إليها، وإن كان يميل إلى ربط الأصل الذي صدرت عنه الأنواع المتعددة وقوانين التطور بالأصل الإلهي.

فهو أحيانًا يقبل هذه النظرية على اعتبار أنها قدمت البراهين على بعض الحقائق القرآنية، يقول وجدي: «إن هؤلاء الذي يعادون قوانين مذهب داروين كله لأجل نتيجته؛ لا يدرون أنه قد أقام البراهين الحسّيّة على حقائق قرآنية، كان الغربيون.. يبرهنون بها على عدم حقية ديننا»(٩٠)، بل إن النواميس التي اكتشفها داروين، وعدّها قاعدة أقام عليها صرح مذهبه موجودة في القرآن الكريم بالنص ضمن قوانينه العمرانية(٩١). أما قانون تنازع البقاء، فنصه في الكلام الإلهي، قوله تعالى ـ ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢٥١]، وقد أشار الله إلى سر الغلبة في هذا التنازع، وهي القوة بقولها ـ تعالى ـ ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، ولما كانت الصفات المؤهلة للغلبة والفوز في العالم الإنساني، لا تستمد من القوة العضلية، بل يستمد أكثرها من خلال الكمال النفساني وسجايا الشرف الخلقي، أشار الله ـ تعالى ـ إلى ذلك بقوله: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]. أما مبدأ الانتخاب الطبيعي أو البقاء للأصلح، فقد أشار إليه في قوله: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِى ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِىَ ٱلصَّـٰلِحُونَ﴾ [الأنبياء: ١٠٥]، أي إنه لا يبقى إلا الأصلح للبقاء بقوته ومهارته(٩٢).

وهو أحيانًا يرفض النظرية التطورية معتمدًا على الحجج الغربية التي قدمها رافضو الداروينية منهم، مثل نكران الصور المتوسطة بين الأنواع، ونكران الارتقاء في الأحياء، وطول الزمان اللازم للانتقال والتحول(٩٣)،

---

(٩٠) الإسلام في عصر العلم: ٢/ ١٠٠.

(٩١) انظر: السابق: ٢/ ٨٩.

(٩٢) انظر: الإسلام في عصر العلم: ٢/ ٩٠ ـ ٩٢.

(٩٣) انظر: السابق: ١/ ٧٧ ـ ٧٩.

وهو يرى أحيانًا فيها إلحادًا، يقول وجدي: «هذا هو مبلغ قدرة الملاحدة على صوغ النظريات في أصل الأنواع، وفي تعليل هذا الإبداع الذي برز إلى الوجود من العدم، يا سبحان الله! إن رجلاً ينكر الخالق الحكيم الذي لا يتصور العقل عدمه، بحجة أنه لم يره بعينيه الضئيلتين، ثم يوقع نفسه في مثل هذه السفاسف لجدير بألا يعد من أفراد النوع الإنساني»[٩٤]، وهو يرفض رفضًا قاطعًا قانون الانتخاب الطبيعي موضحًا أن العامل الأساسي هو القدرة الإلهية، يقول وجدي: «لكنهم لا يخجلون، فيقولون: يحصل ذلك بواسطة الانتخاب الطبيعي. ما هو يا ترى الانتخاب الطبيعي؟ يقولون: إن معناه أن الطبيعة مدفوعة للرقي الدائم. ومنبعثة لأن تنتخب الجيد الصالح، وتترك الرديء الطالح، فهي تميل دائمًا من كامل إلى أكمل، هل هذا هو الجواب أيها العقلاء؟ أيليق أن تجيب على من يسألك: لماذا يسير الوابور؟ بقولك: لأنه مدفوع إلى السير ومنبعث إلى قطع الصحارى والفلوات...!! ولكننا نسألهم: من هو الدافع للطبيعة إلى الرقي والكمال، وما هو الباعث لها على انتخاب الأفضل والأصلح من الكائنات؟ ألا تقولون معنا أن ذلك الباعث هو يد القدرة الإلهية المحيطة بكل شيء، المهيمنة على كل شيء، المتصرفة في كل شيء. أليس هذا الاندفاع المشاهد في الطبيعة، وتدرجها في سبيل التحسن والكمال، يعد دليلاً مشاهدًا محسوسًا، لا يقبل النقض على وجود إله يتصرف في الأكوان، يسيرها على حسب علمه وحكمته»[٩٥] وهو يرى أنه بالربط بين الانتخاب الطبيعي وقدرة الله يقصم ظهر الإلحاد وعروته[٩٦].

أما نظرية «لامارك» التي تفسر تطور الأنواع البشرية والحيوانية والنباتية، بواسطة الاستعمال وعدم الاستعمال وظروف البيئة المحيطة، فإن وجدي يرى أن هذه النظرية ليست غير تخمينات وسخافات عقلية أيضًا، إذ يقول: «أما ترى أيها القارئ اللبيب أن هذه سخافات عقلية وخزعبلات

---

(٩٤) الحديقة الفكرية: ٣٥.

(٩٥) السابق: ٣١.

(٩٦) انظر: السابق: ٣٢.

فكرية . . فإذا كانت هذه النظرية السفلى ستفسر لنا اختلاف شكل الدودة عن شكل الفيل، وشكل الدجاجة عن شكل الحصان، فعلى العلم العفاء، ويجب على كل مشتغل بالعلم أن يحرق مكتبته، ويذريها في الهواء، ويجلس في غرفته ويطلق العنان لخيالاته، ويفسر إبداع هذا الوجود المدهش، على حسب عقله القاصر وفكره الضئيل»[٩٧]، وهذه النظرية لو سلمت لمن نادى بها، فإنها لا تثبت في النهاية أن الخالق غير محتاج إليه؛ لأنه يقال: ومن الذي أوجد الكائنات[٩٨]؟

وهو يرفض ما صرحت به الداروينية من أن التكوين الطبيعي جاء عن غير قصد، وحدث لغير غاية معينة فصدر عن نظام آلي محض مقودًا بنواميس ميكانيكية، تعمل فيه بغير شعور، وتنوعه بغير اختيار، فأعيننا لم توهب لنا هبة من قوة مدبرة لننظر بها، بل حدثت فينا في أدوار التكون فاستخدمناها في النظر، وانتفعنا بها لهذه الغاية غير المقصودة، وقس على ذلك بقية الأعضاء[٩٩]؛ إذ يرى أن هذه الكواكب السابحة في الفضاء على مدارات منتظمة تشعر بتجاذبها المتبادل وجريها إلى غاياتها، وانتهائها إلى نهاياتها، بأنها مقودة بنظام دقيق ينبئ عن قصد حكيم، وتدبير سديد، أريد به قيامها على هذا الترتيب البديع لإنتاج أغراض بعيدة من عمارية الكون، وتحليته بكل الإبداعات الممكنة[١٠٠]، وكذلك نجد الغائية واضحة في عالم النبات[١٠١]، وهو يرى أن الضرورة التي فعلت ذلك ضرورة عاقلة مدبرة حكيمة مريدة لبقاء النوع، تستحق أن تعبد، وأن يتأمل في آثار رحمتها وسعة سلطانها[١٠٢]، كذلك يرفض القول بإن الإلهام الحيواني عادة موروثة، إذ يرى أن هذا الموروث هو من الإلهام الإلهي[١٠٣]، أما التحول

---

(٩٧) السابق: ٣٣.

(٩٨) انظر: السابق: ٣٦.

(٩٩) انظر: **على أطلال المذهب المادي**: ١/ ٩٨.

(١٠٠) السابق: ١/ ١٠١.

(١٠١) السابق: ١/ ١٠٢.

(١٠٢) السابق: ١/ ١٠٤.

(١٠٣) السابق: ١/ ١٠٩ ـ ١١٠.

التدريجي للكائنات، فهو أثر من آثار العناية الإلهية[١٠٤].

## ٥ ـ تعقيب

صفوة القول أن «محمد فريد وجدي» يرى أن الأدلة العقلية على إثبات وجود الله تعالى ـ في العصر الحديث، أصبحت أدلة لا قيمة لها الآن؛ ذلك أن الشبه التي تواجه الدين في هذا العصر، مصدرها العلم التجريبي وليس العقل، ومن هنا فهو يذهب إلى أن كل دليل عقلي لا يؤيده دليل علمي محسوس لا قيمة له، وبالتالي فلا بد من اللجوء إلى التجربة والمعامل العلمية لإثبات وجود الله في مواجهة الماديين الذين ينكرون كل ما ليس بمحسوس، وهو يرى أن الدراسات الحديثة ذات قيمة مهمة في هذا الباب، إذ من خلال البحوث التجريبية التي تقوم عليها، نستطيع أن نثبت وجود قوة غير محسوسة، هي قوة الروح، وبالتالي نستطيع هدم آراء الماديين بمثل أسلحتهم، وقد تعرضت هذه الدعوة إلى الدراسات الروحية الحديثة لكثير من أوجه النقد[١٠٥].

أما موقفه من نظرية التطور، فهو موقف تلفيقي يفتقد الوضوح والاتساق في حقيقة الأمر، إذ يرى أن قانوني التطور موجودان في القرآن الكريم، وعندما يتجه إلى نقد هذه النظرية، يرفض أسسها التي تؤدي في التحليل الأخير لها إلى نفي وجود أية قوة خارجية تؤثر في مجرى أحداث الطبيعة، ويتجه هو إلى ربط هذه الأحداث بالإرادة الإلهية، على اعتبار أن ذلك ليس أثرًا من آثار الطبيعة، بل هو تعبير عن العناية الإلهية والتدبير السماوي، أي إن قوانين التطور، هي خطة العناية الإلهية في الخلق.

## ٦ ـ موقف مصطفى صبري

بعد هذه النماذج التي تمثل ألوانًا من التأثر بفكر الشيخ «محمد عبده»، يجدر بنا أن نلم بأفكار شيخ الإسلام «مصطفى صبري» الذي

---

(١٠٤) السابق: ١/ ١١٢ ـ ١١٣.

(١٠٥) انظر: د. محمد حسين: الروحية الحديثة: ٢٤ وما بعدها.

امتلك ناصية علم الكلام الأشعري والماتريدي القديم على نحو مكين، والذي يتجه بقوة إلى تأكيد الأدلة العقلية التقليدية ـ مع شيء من التجديد في العرض ـ على إثبات وجود الله ـ تعالى ـ منحيًا بالنقد العنيف على بعض اتجاهات الشيخ محمد عبده والمتأثرين به، وبصفة خاصة موقفه الذي عرضناه من دليل التسلسل، وينتقد كذلك الآراء العلمية التي قدمها بعض تلاميذه، ومنهم محمد فريد وجدي، بشأن إثبات وجود الله ـ تعالى ـ مركزًا على قصور التجربة العلمية ونتائجها عن إثبات وجود الله ـ تعالى.

إن التجربة العلمية ـ في رأيه ـ قاصرة عن إثبات وجود الله، لكون الله باعتراف الطرفين متعاليًا عن متناول التجربة[(١٠٦)]، فالثابت بالدليل العقلي المنطقي أعلى درجة وأغلى قيمة ـ في هذا المجال ـ من الثابت بالدليل التجريبي[(١٠٧)]؛ إذ الدليل التجريبي إنّما يكون بعد تقرّر صحّة التجربة، أمّا الدليل العقلي المنطقي، فهو دليل خاص، والمعوّلون عليه هم المفكرون المدربون الذي يشبهون المختصّين المميزين للأحجار الكريمة من زيفها[(١٠٨)]، وبالتالي فإن القول بأن التجربة هي الوسيلة الوحيدة لإثبات وجود الله دون العقل خطأ فاحش لا بد من تجنبه[(١٠٩)].

إن ما يدرك بالعقل والحس معًا، يكون إدراكه أصح وأقوى بهما معًا، إلا أن هذا لا يؤدي إلى القول بأن المحسوسات فوق المعقولات، وهنالك ما لا يدرك إلا بالعقل، فالعقل لا يحتاج إلى المحسوس في إدراكه، كمسائل ما بعد الطبيعة. يقول مصطفى صبري: «إن ما يدرك بالحس والعقل، فاجتماعهما في إدراكه أصح وأقوى، أو بالأصح أظهر وأوضح من انفراد العقل، وهذا أيضًا من أحكام العقل. إلا أنه يكون من التباس الأمور على المرء أن يطبق قاعدة الترجيح هذه فيما لا سبيل فيه للتجربة والمشاهدة، فيجعل المحسوسات فوق المعقولات في مرتبة الإدراك،

---

(١٠٦) انظر: مصطفى صبري: **موقف العقل**: ٢/ ١٠٦.
(١٠٧) السابق: ٢/ ٣٣١.
(١٠٨) السابق: ١/ ٣٩٦ ـ ٣٩٧.
(١٠٩) السابق: ١/ ٣٩٤.

فالمعقولات أعني ما يدركه العقل، مما لا يتعلق به الحس، يدركها العقل بقوة لا تقل عن إدراك العقل والحس معًا للمحسوسات، إن لم تفضل عليه، ولا يضره تمحض العقل في إدراكه؛ لأن العقل محل هذا التمحض بخلاف المحسوس الذي يحتاج العقل للتثبت فيه إلى مساعدة الحس، ولا يحتاج إليها في المعقول، كمسائل ما بعد الطبيعة. وقد علمت أن المدرك في الكل هو العقل، إلا أنه لعدم المناسبة بينه وبين الماديات مباشرة، احتاج في إدراكها بيقين إلى توسط آلة من الحواس. أما المعقولات فهي متجانسة مع المدرك، أي العقل، فإدراكه إياها بنفسه وبمحضه يكون تامًا من غير حاجة إلى توسط آلة»[110]. فما لا يدرك بالحس والتجربة، فكل العمدة فيه على العقل، وما يدرك بالحس والتجربة، فدور العقل فيه أكبر منهما[111].

إن الدليل العقلي أسمى قيمة من الدليل التجريبي، ولا يؤدي ذلك إلى وجود تناقض في علاقة كل منهما بالآخر، ذلك أن «الاختلاف بين المتمسكين بالتجربة والمتمسكين بالدليل العقلي، لا يكون خلافًا بين التجربة والعقل، بل بين عقول الطرفين، ويكون الحق دائمًا في جانب الأقوى والأقوم منهما عقلاً، وليس معنى هذا إلغاء التجربة والاستغناء عنها بالدليل العقلي، بل العقل نفسه يقضي بلزوم التجربة في المسائل المادية التي تحتاج إليها وتخضع لها، فمن أراد الاستغناء بالعقل في مثل تلك المسائل، لا يكون أقوم عقلاً من ملتزمي التجربة، فالعقل يقدر التجربة حق قدرها، في حين أن المولعين بالتجربة، لا يقدرون العقل حق قدره»[112]. وتلك أفكار واضحة على كل حال تحرص على الاعتداد بالفكر التجريبي والفكر النظري كل في ميدانه، دون الاستعاضة بواحد منهما عن الآخر.

إن الدليل التجريبي لا يصلح لإثبات وجود الله، فتلك قضية فلسفية

---

(١١٠) السابق: ١/ ٣٣٩ ـ ٢٤٠.

(١١١) انظر: السابق: ١/ ٢٣٩.

(١١٢) السابق: ١/ ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

ميتافيزيقية تستند إلى العقل أو نبوية دينية تستند إلى الوحي، وليست تجريبية، ذلك أن التجربة قد تدل على وجوده ولكن لا تدل بحال على وجوب وجوده. وليس يصلح في هذه الحالة، أي إثبات وجود الله ـ على اعتبار أنه واجب الوجود سوى الدليل العقلي المنطقي(١١٣). وهو يؤكد تلك الآراء متحديًا خصومه، وخاصة أولئك المتعلقين بنتائج التجارب الروحية الحديثة من أمثال محمد فريد وجدي: «القول الفصل هنا الذي اتحدى به أدعياء العلم الحديث في الشرق، المعوّلين كل التعويل على التجربة الحسية، والمزدرين للأدلة العقلية المنطقية، لقلة نصيبهم من العقل والمنطق، غير المقتنعين لهذا السبب في الاعتراف بوجود الله اعترافًا علميًا، معلقين آمالهم في الحصول على اليقين بهذا الصدد على التجارب الروحية الجارية في الغرب المترقية يومًا بعد يوم.

إن مبنى هذه الفكرة ليس إلا الغفلة عن أن وجود الله لن يكون موضوع التجربة، فإذا أمكن إثبات وجود كل شيء بالتجربة، فلا يمكن إثبات وجود الله بها، لأنها إنما تدل على أن هذا الشيء موجود فقط، ولا تدل على أن هذا الموجود واجب الوجود الذي هو الله، والذي لا يشاركه أي موجود في وجوب وجوده. فهو ـ أي وجوب الوجود ـ العلامة الوحيدة في كون ما وجده الواجد المجرّب هو الله، لكن وجود الشيء إن عرف بالتجربة الحسية، فلا يعرف بها وجوب وجوده الذي هو استحالة عدمه»(١١٤).

غير أن هذا النقد في نظرنا إنما يتجه إلى تلاميذ محمد عبده عن أمثال محمد فريد وجدي، وقد ينال الشيخ رضا أثر منه، أما الشيخ نفسه فقد بنى أدلته ـ وخاصة في «رسالة التوحيد» ـ على أحكام العقل الأساسية في الجائز، والواجب، والمستحيل، وانتهى منها كما نعلم إلى وجوب وجوده ـ تعالى.

---

(١١٣) السابق: ١/ ٣٩٧.

(١١٤) السابق: ١/ ٤١٠.

إن مسألة إثبات وجود الله، هي مسألة إثبات الوجود الواجب، تلك المسألة التي يلزم أن تكون من المسائل القطعية الثبوت المستحيل خلافها، وإذا أضفنا إلى ذلك أن التجربة لا يثبت بها الوجوب ولا الضرورة، بل مطلق الوجود، أدركنا تعذر إثبات وجود الله عن طريق التجربة أو الدليل العلمي(١١٥). غير أن هذا التعذر لا ينشأ من عدم كون الله موجودًا، أو من عدم السبيل إلى إثبات وجوده، بل لعدم كون الله ماديًا داخلاً في الطبيعة، وكون التجربة أداة خاصة بإدراك الماديات من عناصر هذه الطبيعة فحسب، وبعبارة أخرى هي أداة قاصرة عن إدراك ما فوق المادة والطبيعة(١١٦). والقول بقصر الإثبات للحقائق الدينية، ومنها وجوده تعالى، على الدليل التجريبي، إنما هو خطأ فاحش، لأن فيه حطًا من كرامة العقل، بإبعاد الاستدلال العقلي عن حيز الأهمية والقبول(١١٧).

ويرى الشيخ مصطفى صبري أن حصر العلم ـ بمعنى المعرفة القطعية ـ فيما يثبت بالتجربة الحسية بدعة، ابتدعها الغرب، وقلده فيها كتاب الشرق الذين ضيعوا استقلالهم الفكري؛ ذلك أن العلم التجريبي ليس من حقه أن يتعدى حدوده، فيزاحم الدين أو يناقضه، وإنما حقه أن يعترف بضيق دائرته، وقصر باعه عن التكلم فيما وراء الطبيعة(١١٨). وهم عندما يحصرون اليقين العلمي في المحسوسات والمجربات يحاولون تنزيل قيمة العقل المحض، ليتوسلوا به إلى تنزيل قيمة الاستدلال بوجود الكائنات على وجود الله، وهو الطريق الأساسي في علم الكلام، بحجة أنه استدلال عقلي(١١٩)، وبالتالي فإن أعداء الدين هم الذين يغلون العقل ودوره في إثبات واجب الوجود، ويتشبثون بأذيال العلم الحديث المبني على التجربة الحسية(١٢٠)، ومن هنا فلا بد من الدفاع عن العقل، حتى يمكن الدفاع

---

(١١٥) السابق: ٢/ ٣٣٢.

(١١٦) السابق: ٢/ ٣٣٥.

(١١٧) السابق: ٢/ ٣١٢ ـ ٣١٣.

(١١٨) السابق: ٢/ ٩٤.

(١١٩) انظر: السابق: ٢/ ٦٧.

(١٢٠) انظر: السابق: ٢/ ٧٢ ـ ٧٣.

عن الدين[١٢١].

إن التجربة لا تستطيع إثبات وجود الله، وبالتالي فإن إنكار وجود الله اعتمادًا على التجربة الحسية، افتراء على التجربة، وتحميلها أكثر مما تستطيع طبيعتها أن تحمله، إنها تستطيع أن تدرك القوانين التي تحكم الطبيعة، لكنها لا تستطيع أن تحكم بسلب أو إيجاب على موجد الطبيعة ومصدر قوانينها، يقول مصطفى صبري: «إنه لا العلم الطبيعي، ولا أي علم، ولا أي تجربة تمانع وجود الله وتنفيه، وإنما النافون هم الخارجون من حدود العلم والتجربة، الزاعمون أن العلم والتجربة يدلان على أن العالم يدار بقوانين، ويدلان أيضًا على أن تلك القوانين ناشئة من طبيعة الأشياء.. مع أن التجربة والعلم المبني عليها بمعزل عن الدلالة على الأحكام الأخيرة.؛ لأن حكمها يقتصر على أن هناك قوانين، ولا يجاوز إلى تعيين منشأ لها، بأنه طبيعة الأشياء نفسها وليس بخارج عنها، فمن جاوز بحكم التجربة إلى هذه الأحكام الإضافية، فقد فرض فرضًا من عنده، وافترى على التجربة ومدلولها[١٢٢]. وإذن فقصر الدليل على التجربة الحسية دون دليل العقل، يؤدي إلى أن يخرج الدين من ساحة العلم، أي من نطاق المعرفة اليقينية بإطلاق؛ لكونه خارجًا عن متناول التجربة، وما أخطرها نتيجة يؤدي إليها موقف هؤلاء المتمسحين بالعلم[١٢٣].

ومن هنا يتوجه «مصطفى صبري» بالنقد الشديد إلى «محمد فريد وجدي» لموقفه من الأدلة العقلية، وتفضيله الأدلة التجريبية وخاصة تلك المأخوذة من علم «استحضار الأرواح» أو من الدراسات الروحية الحديثة بمنهجها شبه المادي؛ إذ يقول: «ماذا قد تكون استفادة أهل الدين من اضطرار الماديين بعد الاكتشافات الروحية إلى التسليم بوجودها وبقائها بعد هذه الحياة في عالم أرفع من هذا العالم؟ فأين الركن الأول للدين وهو الإيمان بوجود الله؟ وليس وجود الله هو وجود الروح، ولا وجود عالم

(١٢١) انظر: السابق: ٢/ ٦٨.
(١٢٢) السابق: ٢/ ٢٧٨.
(١٢٣) السابق: ٢/ ٩٢.

أرفع من هذا العالم، وإنما هو وجود موجود واجب الوجود، وثبوت هذا الوصف المضاعف لأي موجود، أعني وجوب الوجود الذي لا يكون الموجود إلٰهًا إلا به، يتطلب دليلاً عقليًا منطقيًا، ولا ينفع فيه أي اكتشاف نفسي يكسب دليلاً حسيًا لوجود الروح أو لوجود عالم أرفع من عالمنا، لينتقل به الذهن إلى احتمال وجود الله في ضمن هذا العالم. وما الفائدة في حصول هذا الاحتمال؟... والذين لم يستيقنوا الله بما له من ضرورة الوجود التي يمتاز بها عن كل موجود سواه منذ استيقنوا أنفسهم، يبحثون عن الله في الاحتمالات المنتظرة، ولا يبحثون إلا عبثًا[١٢٤].

إن العقل أول ناصر للدين[١٢٥]، إذ يثبت الدليل العقلي أن الله ليس موجدًا فحسب، بل يثبت أن الله واجب الوجود، وكل ما ثبت بدون هذا الوصف المضاعف، فليس هو الله الذي ننشده، وهو المميز الوحيد له عن غيره[١٢٦].

وإن رفض التجربة في كونها دالة على وجود الله ـ تعالى ـ باعتباره واجب الوجود، يتضمن، في نفس الوقت، رفض احتجاجات الماديين العكسية المنكرة لوجود الله على أساس التجربة الحسية أيضًا؛ فهي إنما تتعامل مع الواقع المادي بوساطة العقل فحسب. وبالتالي فالعلم الطبيعي التجريبي بريء من الأفكار الفلسفية التي يدخلها فيه ملاحدة المنتمين إليه، «فالتجربة تدل على وجود القوانين، ولا تدل فيما وراءها، لا على وجود شيء ولا على عدمه، كما زعمت الملاحدة أصحاب مذهب المادية، لكن العقل ـ الذي يجب ألاّ يفارق التجربة وإلاّ لما دلّت حتى على ما دلّت عليه ـ لا يقف عند الحدّ الذي تقف عنده التجربة، فيوجب وجود شيء لاتمانعه التجربة[١٢٧] أي لا يتنافى معها، وإن لم تكف هي لإثباته.

---

(١٢٤) السابق: ١/ ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

(١٢٥) السابق: ٢/ ٨٩.

(١٢٦) السابق: ٢/ ١٠٧.

(١٢٧) السابق: ٢/ ٢٩٣.

وهكذا يرفض التجربة دليلاً وحيدًا في مسائل العقيدة كما يزعم بعض المحدثين، ويرفض معها حجج الماديين الملحدين؛ ويستند بالإضافة إلى ما سبق من نقد لحدود العلم إلى القاعدة القائلة بأن عدم وجدان الشيء لا يدل على أنه غير موجود[١٢٨]، والقول بعدم الوجود لعدم الرؤية قول لا قيمة له أيضًا لدى أرباب العقول، ذلك أن الماديين أنفسهم لم يروا المادة، وإنما أدركوها من خلال إدراك بعض أعراضها وآثارها، ومعنى ذلك أن المدرك لوجود المادة هو العقل لا الحس[١٢٩]، وهناك أمور يعترف العلم بوجودها من غير وصول الحواس إلى حقيقة ذاتها، مثل الأثير: لأن المادة وإن لم تُرَ أو تلمس، فعلى الأقل ترى أعراضها وتلمس، أما الأثير فلا يرى ولا يلمس، لا ذاته ولا أعراضه، ومع هذا يعترف بوجوده للحاجة إليه في نظام العالم، فهل من الإنصاف أن نعترف بوجود الأثير ولا نعترف بوجود الله[١٣٠].

أضف إلى ذلك أن وجود المحسوسات يتضمن ضرورة وجود الله تعالى، إنه لو لم يكن الله موجودًا، فلا وجه للإحساس ولا للمحسوسات، وفي هذا إرغام ليس فوقه إرغام لنفاة وجود الله، لمجرد كونه غير محسوس بالبصر، وللقائلين باحتياج وجود الله إلى الدليل المحسوس؛ لأن وجود الله على هذا التحقيق يثبت قبل ثبوت وجود المحسوسات نفسها، من حيث إن حصول المحسوسات، وثبوت وجود المحسوسات يتوقف على وجود الله، والموقوف عليه مقدم طبعًا على الموقوف[١٣١]، «فللمحسوسات دلالة على وجود الله غير المحسوس مرتين: الأولى، دلالتها بصورة الذهنية الحاصلة عند هذا الإحساس بها، مع عدم السبيل إلى حصول تلك الصور لولا وجود الله الذي صورها، وهذه الدلالة تقع مع دلالة تلك الصور على وجود ذواتها الخارجية في زمان واحد... والثانية، دلالة المحسوسات على

---

(١٢٨) السابق: ٢/ ٧٨ ـ ٧٩.
(١٢٩) السابق: ٢/ ٨٠ ـ ٨١.
(١٣٠) السابق: ٢/ ٨٢.
(١٣١) السابق: ٢/ ٨٨.

وجود الله بأعيانها الموجودة في الخارج، وهذه الدلالة تقع بعد ثبوت وجودها في الخارج»[١٣٢].

ويرفض «مصطفى صبري» النظرية التطورية رفضًا قاطعًا، فلا يصح عنده أن يكون مذهب «دارون» مذهبًا علميًا مبنيًا على التجربة الحسية، بل هو مبني على الفرض والتخمين[١٣٣]، وإنما هو عنده فكرة فلسفية خاطئة لا نظرية علمية ثابتة: «يتعجب المرء كيف ملأ ذلك الكتاب بكلمات فارغة لا تقاوم أمام بضعة أسطر من نقد، وهي أن إثبات المذهب: إما أن يكون بالتجربة والمعاينة المجراة على المستحثات[١٣٤] كما هو المدعى، والحال أن الانتقال من نوع إلى نوع في الماضي، لا يدخل تحت تجربة الزمان الحاضر ومعاينته، بل الانتقال مطلقًا لا يدخل تحت التجربة لعدم كونه من المحسوسات. وأما أن يكون بالاستدلال العقلي المبني على التشابه والتقارب في أشكال الأعضاء، فيحتمل أن تكون أعضاء نوع بين نوعين، ويدوم هذا الاحتمال إلى أن توجد مستحاثة لا فرق بينها وبين الإنسان أصلًا، وهي أولى أن تكون مستحاثة إنسان من أن تكون مستحاثة الانتقال من نوع إلى نوع، وكلما بقي الاحتمال سقط الاستدلال[١٣٥].

إن هناك احتمالات متعددة تتعلق بوجود الله ـ تعالى ـ أو عدم وجوده:

١ ـ أن يكون الله هو الموجود الواحد، وهو الذي نعترف بوجوده ـ وهو الاحتمال الحق ـ غير محتاج إلى من أوجده لنبني عليه وجود هذا الكون العظيم المحتاج إلى الإيجاد والتنظيم، فهو واحد واجب الوجود، وكل ما عداه يكون ممكن الوجود، أي مسلوب الضرورة عن جانبي

(١٣٢) السابق: ٢/ ٨٩.

(١٣٣) السابق: ٢٨٣.

(١٣٤) الموجودات المادية المحسوسة المستقرة في الحيث أو الأين أي المكان الطبيعي لأنواع الكائنات الحيوانية والنباتية والإنسانية، أي الأدلة التي يقدمها علم الحفريات والآثار أو التسجيل التاريخي على إثبات التطورية.

(١٣٥) السابق: ٢/ ٣٠١.

وجوده وعدمه، ليس له في نفسه أن يكون موجدًا أو معدومًا، فإن وجد، وجد لسبب خارج عنه يرجع له الوجود، وإذا عدم فالسبب هو عدم وجود ذلك المرجح، وحين يوجد فإنما يوجد حادثًا محتاجًا إلى إيجاد الموجد وإبقائه على حال الوجود فتلك حال جميع الموجودات ما عدا الموجود الواجب الوجود، والدليل على كون غيره ممكنًا، أنه يمكننا أن نفرض عدم وجود هذا الكون من أوله، أو طروء العدم عليه في وقت من الأوقات، حيث لا يترتب على كل من هذين الاحتمالين محال(١٣٦).

٢ ـ ألا يكون هذا العالم محتاجًا إلى من أوجده، بل يكون موجودًا من نفسه، فيكون واجب الوجود بجميع أجزائه كالواحد الواجب الوجود، وهذا باطل من وجه عدم صلاحية هذا الكون لوجوب الوجود، الذي هو وصف مضاعف للوجود يكون به الموجود ممتنع العدم، وليس هذا الكون المتغير المتجزئ المحتاج إلى أجزائه على الأقل، والمتعرض في كثير منها للكون والفساد بهذه المثابة العالية من الوجود، ففيه أعراض الحاجة، التي هي رمز الحدوث والإمكان، لا القدم والوجوب(١٣٧).

٣ ـ أن يكون العالم أثر الطبيعة ومعلولها، وتكون الطبيعة علته الموجدة، وهذا احتمال باطل أيضًا، بل لا فرق بينه وبين وجود العالم بذاته من غير علة، ذلك أن الطبيعة اسم بلا مسمى، ولا وجود لها(١٣٨) مستقلة عن وجود العالم.

وفي الجملة، فلا بد من القول بوجود الله ـ تعالى ـ حتى نتجنب محالين: أحدهما، الرجحان من غير مرجح في وجود العالم الممكن وجوده وعدمه، بالنسبة إلى ذاته، ما لم تكن له علة موجدة واجبة رجحت وجوده على عدمه، والثاني، التسلسل في العلل الموجدة، إن كانت له علة موجودة غير واجبة، بل ممكنة إلى غير نهاية، وهذا التسلسل باطل محال، يقول

(١٣٦) السابق: ٢/ ١١٧ ـ ١١٨.

(١٣٧) انظر: السابق: ٢/ ١١٩.

(١٣٨) انظر: السابق: ٢/ ١٢٠.

مصطفى صبري: «إن إثبات وجود الله يتلخص في إبطال أمرين: أولهما، وجود أي شيء في العالم بلا سبب يوجب وجوده، وهو الذي يعبر عنه في علم أصول الدين الإسلامي بالرجحان من غير مرجح. وثانيهما، تسلسل الأسباب إلى غير نهاية. فلما كان العالم موجدًا بعد أن كان في الإمكان ألا يكون موجودًا، لاستواء الوجوب والعدم بالنسبة إلى قابليته الذاتية... لزم أن يكون هناك موجود آخر رجح له جانب الوجود فوجد، وكذا نظام العالم في شكله الحاضر، لما كان في الإمكان أن يكون على غير هذا الشكل، لزم لتعين هذا الشكل له، أن يكون هناك ناظم اختار له النظام، فتعين هذا الشكل بترجيحه، فلو كان العالم موجودًا من غير موجد، وكان منتظمًا من غير ناظم، لزم رجحان أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح، سواء أكان في وجوده أو في نظامه، ورجحان أحد المتساويين على الآخر بدون مرجح، محال مستلزم للتناقض[١٣٩].

وفي إثباته لوجود الله ـ يستخدم «مصطفى صبري» الأدلة الكلامية المعروفة في علم الكلام، ويدافع عنها بحماسة بالغة، فيستخدم دليل الممكن والواجب، ودليل العلية، ودليل الغائيّة أو النظام الكوني والعناية الإلهية، وهو في أثناء حديثه عن هذه الأدلة، لا ينفك ينقد الدليل الأخلاقي الذي استخدمه «كانط» كما ينقد موقف كل من «محمد عبده» و«كانط» من دليل العلية وفكرة بطلان التسلسل، ويدافع دفاعًا بالغًا عن دليل الغائيّة والنظام الكوني في مواجهة الماديين التطوريين، وهو في هذا كله لا ينفك يدافع عن الأشاعرة دفاعًا مجيدًا، وبصفة خاصة موقفهم المعروف من قضية التعليل في الفعل الإلٰهي، كما يرفض مذهب بعض الصوفية في وحدة الوجود.

يستخدم «مصطفى صبري» دليل الممكن والواجب في إثبات وجود الله، ففي رأيه أن هذا العالم مجموعة مركبة من الموجودات، إلا أن كل

---

(١٣٩) السابق: ٢/ ٤٥٥ ـ ٤٥٦.
وقارن: ٢/ ١٣٠.

جزء من هذا المجموع وكذلك المركب منها ليس بضروري الوجود، بل هو ممكن الوجود، فتستوي قابلية الوجود فيه مع قابلية العدم، ويحتاج وجوده إلى ترجيح الجانب الذي يأتيه من ذلك الوجود، وذلك الترجيح يكون علة وجود العالم، ويكون وجوده بدون مرجحه مناقضًا لحقيقته أي لكونه لا يميل بنفسه إلى أحد الجانبين من الوجود والعدم المتساويين بالنسبة له، والموجود الذي استنبطناه من وجود العالم؛ إذ يستند وجود العالم إلى ترجيحه، يجب ألا يحتاج وجوده إلى مرجح قط، كما احتاج وجود العالم الممكن إلى مرجح، وهذا الموجود الأعلى المستغني عن المرجح، يضطر العقل إلى الحكم بوجوده، على الرغم من كونه غير محسوس بالأبصار أو غيرها من الحواس(١٤٠).

أما الدليل الثاني الذي استخدمه «مصطفى صبري» في إثبات وجود الله، فهو دليل العلية وتناهي العلل إلى العلة الأولى، وعدم جواز تسلسلها إلى ما لا نهاية، وهو دليل استخدمه المتكلمون والفلاسفة من قبل تكميلاً للدليل السابق ودعمًا له، ذلك أننا نرى في العالم حادثات وتقلبًا، حتى أن وجودنا نحن من جملة تلك الحادثات، وهي مقدمة مبنية على الإحساس والمشاهدة، ومعلوم أن كل حادث لا بد له من علة، وهذه المقدمة وإن كانت لا تستند بكليتها إلى الإحساس والمشاهدة، بناء على أن العلية أمر معنوي لا يشاهد، إلا أنها أقوى من المقدمة الأولى في القوة، لأن حصول العلم في المحسوس بوساطة الإحساس يتوقف على تصديق أن كل حادث لا بد له من علة، ومن هنا فإن الشبهة في مبدأ العلية تستلزم الشبهة في مبدأ المحسوسات نفسها(١٤١).

أما إثبات أن لكل حادث علة، فيتم على الطريقة المتبعة في علم الكلام، من أن كل حادث يلزم أن يكون ممكنًا لا مستحيلاً - وإلا لما حدث - ولا واجبًا - وإلا لما سبقه العدم. فالممكن ما لا يقتضي لذاته أن

(١٤٠) السابق: ٢/ ٣ - ٤، ٢/ ١٦٩، ٢/ ٧٥، ٢/ ١٦٦ - ١٦٩.

(١٤١) السابق: ٢/ ١٧٠ - ١٧١.

يكون موجودًا، ولا أن يكون معدومًا، بل الوجود والعدم سيان بالنسبة إليه، فإذا وجد الممكن فإنما وجد لعلة ترجحه، حتى لا يلزم الرجحان من غير مرجح، وهو محال مستلزم لعدم تساوي الوجود والعدم فيما فرض تساويهما فيه، وهذا تخالف وتناقض يؤدي إلى فساد الفكر والواقع، وبذا تكون المقدمة الأولى من برهان العلية: أن كل حادث لا بد له من علة ثابتة بالبرهان[١٤٢].

فإذا كان لا بد لكل حادث من علة، وإلا لزم منه الرجحان من غير مرجح، ولزم منه التناقض: فإما أن تكون العلة ـ أيضًا ـ حادثة كالمعلول أو قديمة واجبة، وعلى الشق الثاني يثبت المطلوب، أعني وجوب الوجود الذي يكنى به عن الله، كما يكنى عنه في اصطلاح فلاسفة العرب بالمطلق. وعلى الشق الأول، وهو أن العلة بدورها حادثة يلزم أن تكون هذه العلة القريبة المتصلة بالمعلول مستندة إلى علة أُخرى بعيدة، هي علة العلة. فإن كانت هذه البعيدة قديمة واجبة ثبت المطلوب في المرحلة الثانية، وإن كانت ممكنة احتاجت هي أيضًا إلى علة أُخرى أبعد من الثانية التي هي علة العلة، وهكذا إلى أن تتسلسل العلل أي علل الحادثات أو المعلولات الكائنة إلى غير نهاية، فيلزم التسلسل المحال، أو ينقطع هذا التسلسل في علة قديمة واجبة، ويثبت المطلوب هذا هو الدليل العقلي المنطقي القائم على المطلب الفلسفي الأعلى، أعني إثبات الواجب، ليكون وجوده أساسًا ومبدأ لوجود العالم[١٤٣].

غير أن تسلسل تكون إلى غير نهاية ظاهر البطلان[١٤٤]؛ إذ القول به يؤدي إلى تقدم الشيء على نفسه، وبالتالي فلا وجود لسلسلة غير متناهية من العلل، يقول مصطفى صبري: «كيف توجد سلسلة لا نهاية لها مطلقًا، أي ولو كانت مؤلفة من غير المحتاجين؟ بناء على عدم وجود

---

(١٤٢) السابق: ٢/ ١٧٢ ـ ١٧٣.

(١٤٣) السابق: ٢/ ١٧٤.

(١٤٤) السابق: ٢/ ١٨١.

اللانهاية، فكل مرحلة من مراحل السلسلة نهاية، ولا يمكن الوصول ـ ولو خياليًا ـ إلى مرحلة اللانهاية لعدم وجودها، فلا وجود لسلسلة غير متناهية؛ إذ لو كانت موجودة: فإما أن تتكون من سلاسل متناهية، فيلزم أن تكون هي أيضًا متناهية؛ لأن المؤلف من المتناهيات متناه، ولا يتولد غير المتناهي إلى الأبد من انضمام المتناهي. وأما أن تتكون من سلاسل غير متناهية، فيتوقف وجود الكل المتناهي على وجود الأجزاء اللامتناهية، ويلزم من تقدم وجود الموقوف عليه على وجود الموقوف، تقدم وجود اللامتناهي على نفسه، ولزوم تقدم الشيء على نفسه منشأ بطلان الدور عند العقلاء الذين لا شبهة لهم في بطلان التسلسل أيضًا[١٤٥].

إن التسلسل وعدم التناهي في العلل والمعلولات المتعاقبة باطل، ويوضح مصطفى صبري ذلك قائلًا: «سلسلة الكائنات المؤلفة من العلل ومعلولاتها، إذا انتهت إلى علة أولى واجبة الوجود مستغنية عن تعليق وجودها بوجود علة أخرى، فاض منها الوجود على جميع أجزاء السلسلة، فكانت السلسلة وأجزاؤها المتناهية موجودة، وبطل التسلسل ببطلان عدم التناهي، لكونه يطلق في عرف العلماء على تسلسل أمور غير متناهية، وإن لم تنته السلسلة إلى العلة الأولى الواجبة، فلا وجود للسلسلة ولا لأجزائها، المعلق كل منها بمعلق لا شيء منه بموجود ولا معلق بموجود، بل معلق بمعلق، وعلى هذا التقدير بطل التسلسل ببطلان وجود السلسلة وأجزائها، فالتسلسل الذي هو مسألتنا عبارة عن وجود علل غير متناهية معلق كل متأخر منها بمتقدم، باطل على كلا التقديرين؛ لأن سلسلة العلل الموجودة متناهية، وسلسلة العلل اللامتناهية غير موجودة، والغافل يظنها موجودة مقضية حاجة كل واحد من أجزائها في الوجود بفضل عدم تناهيها الذي هو محل النزاع في حين أنه لم يتقرر ولم يتبين وجود أي جزء منها، فضلًا عن وجودها غير متناهية[١٤٦].

(١٤٥) السابق: ٢/ ١٩٠ ـ ١٩١.

(١٤٦) السابق: ٢/ ١٩٣ ـ ١٩٤.

وفي عرضه لهذا الدليل خاصة، أعني دليل العلية القائم على بطلان التسلسل، يتصدى الشيخ مصطفى صبري لمحمد عبده، ويرفض ما صرح به من قبل من جواز التسلسل إلى غير نهاية، حيث قرر - أعني محمد عبده - وإن كل ما ذكره العلماء في إبطال التسلسل إلى غير نهاية عبارة عن أوهام كاذبة، ويصرح الشيخ مصطفى صبري - في مواجهة ذلك - بأن التسلسل في العلل هو أكبر الأوهام الكاذبة(١٤٧)، ذلك أن التسلسل الذي يتصور فيه وجود أمور غير متناهية مترتبة بعضها على بعض، بأن يأخذ المتأخر وجوده من المتقدم، وتستمر سلسلة هذه الموجودات المؤلفة من متأخر نشهده أمامنا إلى متقدم لا نشهد مضيه، ومن متقدم إلى أقدم، ثم إلى أقدم من الأقدم، ومنه إلى ما لا نهاية له في القدم، عبارة عن لعبة لعبها الشيطان في عقول الغافلين، ولا وجود في الخارج للسلسلة ومراحلها الممتدة إلى جانب المضي بالاستمرار والانتقال من متأخر إلى متقدم إلى ما لا نهاية له، لا وجود له؛ لأنها سلسلة أمور لم تنته في أي مرحلة من مراحلها إلى موجود قضى حاجته من الوجود فعلاً وتحققًا لا تعليقًا وافتراضًا مترتبًا على وجود ما يتقدمه، مع أن وجود ما يتقدمه معلق على وجود ما قبله، وليس بناجز. فلا موجود في السلسلة التي يخيل إلينا أنها سلسلة موجودات غير متناهية بعضها إلى بعض في الوجود، ولا يصح أن يعبر عنها بموجودات، إذ كل موجود فيها موعود ومأمول له الوجود، وليس بموجود فعلًا، وفاقد الوجود الموعود به لا يعطيه غيره، وإنما يعطيه مما عنده وهو الوعد بعد تحققه فعلاً؛ أي الوجود الحقيقي خارج الأذهان(١٤٨)، فالتسلسل باطل علميًا وضروريًا، كما أن الله - تعالى - موجود بذاته علميًا وضروريًا حقيقيًا خارج أذهان المعتقدين به.

وفي الجملة، فتسلسل العلل إلى غير نهاية باطل لوجهين: ١ - استحالة وجود أمور - وجودًا حقيقيًا - غير متناهية مطلقًا، حيث يبطل ذلك برهان التطبيق٢, - استحالة وجود شيء معلقًا بوجود سلسلة أمور،

---

(١٤٧) السابق: ٢/ ١٩٥.

(١٤٨) السابق: ٢/١٩٦.

كل جزء منها معلق في وجوده على وجود ما قبله، سواء كانت سلسلة المعلقات متناهية أو غير متناهية، لعدم استناد وجود أي منها إلى علة موجودة ناجزة الوجود كي تمنح معلولها الوجود، بل هي موجودة بشرط وجود علة لها أيضًا قبلها، وهكذا...، فسلسلة كهذه لا توجد إلا في الخيال، لعدم تحقق علة وجودها، وعدم التحقق يظهر جليًا في السلسلة المتناهية، فيفهم منه عدم التحقق في السلسلة غير المتناهية أيضًا؛ إذ لا فرق بينهما سوى كون علل الوجود المخيلة متناهية في السلسلة المتناهية، ومعلوم أن عدم التناهي في عداد المخيلات، لا يجعلها موجودة حقيقة[149].

ولا ينسى الشيخ مصطفى صبري في إلحاحه العقلي واستبساله في الدفاع عن الموقف الكلامي التقليدي أن يتصدى لموقف «كانط» من دليل العلية في دلالته على وجود الله؛ إذ يرى كانط في نقده للعقل النظري ـ الذي يعتقد الشيخ أنه أثر على بعض المفكرين المعاصرين لدينا ـ أن القول بأن كل حادث لا بد له من علة، لا قيمة له في غير عالم المحسوسات[150]، موضحًا أن مبدأ العلية القائل: بأن لكل حادث علة، يجري في كل حادث، فلا يحدث حادث بدون علة لحدوثه. فماذا يكون إذن ـ يتساءل الشيخ ـ تعلق كانط المفرق بين المحسوس وغيره في قضية العلية المأخوذة كدليل على إثبات وجود الله تعالى؟ أليس في العالم المحسوس حادث؟ فإن كان، واحتاج إلى العلة باعتراف كانط في المحسوسات، فإنا ننقل الكلام إلى علتها، فإن كانت حادثة مثلها ومحسوسة أيضًا احتاجت بالضرورة هي أيضًا إلى علة موجودة بذاتها، تستغني في وجودها عما سواها، أي إنها غير حادثة ولا محسوسة، وهو المطلوب، والصحيح عقلاً، إذ البديل لذلك أن تتسلسل العلل إلى غير نهاية، ومعلوم أن التسلسل محال[151].

---

(١٤٩) السابق: ٢/ ٢٠٤.

(١٥٠) See: *The Critique of pure Reason:* pp. 273-285.

(١٥١) انظر: **موقف العقل**: ٢/ ٢٠٦.

ويضيف الشيخ: إذا كان مراد «كانط» من اعتراضه على مبدأ العلية، أن العلة القديمة التي تنتهي إليها العلل الحادثة لقطع التسلسل سوف تكون خارجة عن العالم المحسوس، كان معنى هذا إحداث شرط من عنده في مبدأ العلية المطلق الذي يحكم الأمور العقلية لا المحسوسة فقط، وهو كون المعلول والعلة من المحسوسات، فمع أن هذا الاشتراط لا مبرر له، فإنا نرد عليه بأن سلسلة العلل الحادثة المحسوسة المحتاجة إلى علة، تكون متضمنة لاحتياجات غير مقضية، ما لم تنته إلى علة قديمة غير محتاجة، وإن لم تكن هذه العلة القديمة نفسها من العالم المحسوس. ومعنى كون تلك الاحتياجات غير مقضية، عدم وجود سلسلة العلل الحادثة في نفس الأمر، حتى ولا علة واحدة منها، فإذا لم ننقل من هذه الحادثات المتسلسلة المحتاجة إلى قديم غير محتاج ولا محسوس، إذ يزعم «كانط» أن المحسوسات وحدها هي محل تطبيق مبدأ العلية، لزم أن يبقى الحادث المحسوس ـ الذي انطلقنا منه بحثًا عن علته ـ من غير علة على الإطلاق، فلا يجري مبدأ العلية ـ بالنظر إلى الشرط الذي بنى عليه كانط اعتراضه ـ حتى في العالم المحسوس أيضًا ـ في حين أنه معترف بجريانه فيه، بل مدع لاختصاصه به، وهذا خلف[١٥٢]، أي تناقض باطل.

ومن هنا يرى «مصطفى صبري» أنه يقع على عاتق «كانط» قسطٌ من تبعات ضلال الملاحدة العصريين، برغم أن الرجل كان ممن يؤمن بالله واليوم الآخر، فقد انتقد الأدلة النظرية التي يقوم عليها وجود الله، وادعى أنه لا يمكن إثباته ـ تعالى ـ بالعقل النظري، ولم يجعل هذه المسألة ـ في الوقت نفسه ـ موضوعًا للعلم التجريبي، لعدم إمكان أن تكون موضوع الحس والتجربة[١٥٣]: ولهذا فهو يرى أن «كانط» أقرب إلى أن يكون من الشكاك في مسألة وجود الله[١٥٤].

---

(١٥٢) السابق: ٢/ ٢٠٧.

(١٥٣) السابق: ٢/ ٢٢٩. وقارن - Kant: *The Critique of pure Reason* pp. 273-301.

(١٥٤) انظر: **موقف العقل**: ٢/ ٢٣١.

ويوضح الشيخ هذه الأزدواجية أو ذلك الالتباس في موقف «كانط» من المسألة بنقده للدليل الأخلاقي الذي قدمه لإثبات وجود الله[١٥٥]، فالشيخ صبري يرى أنه ليس في هذا الإيمان يقين علمي، مثل الذي في إيمان المؤمن المستدل بالأدلة العقلية التامة، وقد أوضح ذلك قائلاً: «ففي دليله كثير استعداد لسوء فهم، كما أنه غير تام في نفسه... وفيه معنى المصادرة على المطلوب، من حيث إن فيه إسناد الأخلاق إلى عقيدة وجود الله، وإسناد عقيدة وجود الله إلى قانون الأخلاق. فهل الله موجود بفضل قانون الأخلاق أو الأخلاق لها أهميتها بفضل وجود الله؟ وفيه اتخاذ الأخلاق أساسًا لوجود الله الذي هو أساس كل شيء، وفيه أنه أوجب على الناس الإيمان بوجود الله صيانة للأخلاق من الانهيار، وهي غاية مترتبة على إيمانهم بوجوده، لا على كونه موجودًا في الحقيقة، فلو فرضنا أنهم آمنوا بالله واحتفظوا بأخلاقهم، من غير أن يكون الله موجودًا في نفس الأمر، لحصل المطلوب، واستغنى عن وجود الله في نفس الأمر بوجوده في اعتقاد المعتقدين، فدليله يضل عن أساس الموضوع، ويقوم على غير ما أقيم له»[١٥٦]؛ وهذا هو معنى اتهام الشيخ لذلك المفكر الكبير أنه في الحقيقة مستريب أو شاكّ وغير جازم في هذه المسألة، وإن كان مؤمنًا بوجه ما، أي مؤمنًا بإله ينبغي أن يكون موجودًا، ولكن لا سبيل إلى القطع بكونه موجودًا بالفعل.

فالدليل الأخلاقي ليس بدليل حاسم يحصل به إلزام الغير بوجود الله تعالى فعلاً، لا بوجوب الإيمان بوجوده فحسب، كما يحصل بأدلة إثبات وجود الله النظرية المعروفة[١٥٧]. فهو دليل غير كافٍ في خدمة الحقيقة التي يراد إثباتها، بل ولا في خدمة المجتمع الذي تُستهدف حمايته أيضًا، لأن وجود الأخلاق لوجود الله المراقب المجازي على الأعمال، أمتن في

---

(١٥٥) See: *The Critique of Practical Reason:* pp. 220-240.

(١٥٦) موقف العقل: ٣/ ٧٠ - ٧١.

(١٥٧) السابق: ٣/ ٧٢.

المحافظة على الأخلاق من وجود الله لوجود الأخلاق[158].

وفي الجملة، فإن الدليل العقلي المستجمع لشرائط الصحة يكون أقوى وأقطع من الدليل التجريبي، لا سيما وأن المسائل العالية كمسألة إثبات وجود الله يلزم أن تثبت بالدليل العقلي الذي هو ـ لا غيره ـ يفيد الضرورة والوجوب. وإلا لم يكن الله واجب الوجود، مهما ثبت كونه موجودًا، ولهذا لا يتقرر أن ما ثبت بدليل كانط هو «الله» لعدم كونه واجب الوجود[159]. وهكذا يؤكد لنا الشيخ أن مثل هذه «المطالب العالية» لا تتحقق إلا باستخدام أدلة الحذاق من المتكلمين التقليديين لا نقّادهم العصريين المتحذلقين.

أما الدليل الثالث الذي يستخدمه «مصطفى صبري» في إثبات وجود الله تعالى، فهو دليل الغائية والنظام الكوني، الذي يدل دلالة قاطعة على وجود الله، وقد أوضح ذلك قائلًا: «كل ما في الكون من نظام وأحكام... يدل دلالة ناصعة على علم واضعها وإرادته وقدرته اللامتناهية، وبالأولى على وجوده»[160]. ومن أهم دلائل العلة الغائية ـ في رأيه ـ ما يسمى «بالسوق الطبيعي» التي يسود قانونه عامة الحيوان[161]، وهو يرفض تمامًا تلك الحجج التي قدمها منكرو الغائية من الماديين الذين نسبوا النظام الغائي الكائن في الطبيعة والنزوع القصدي فيها إلى الطبيعة نفسها دون حاجة إلى الاعتراف بوجود الله[162]، وكان «بخنر» قد ذهب إلى أنّ ما يدل على عدم وجود الغائية والنظام في الكون:

١ ـ كثرة التنوع في أشكال الأشياء الكثرة الزائدة، فهي تدل على عدم وجود النظام؛ لأن النظام مستلزم للاطراد، ويرفض مصطفى صبري ذلك موضحًا أن الكثرة الزائدة في تنوع الأشكال التي يستدل بها الماديون

---

(١٥٨) السابق: ٣/ ٧٣.

(١٥٩) السابق: ٣/ ٧٩.

(١٦٠) السابق: ٢/ ٣٧٤.

(١٦١) السابق: ٢/ ٣٧٦.

(١٦٢) السابق: ٢/ ٣٨٨.

التطوريون على المصادفة ونفي النظام، نستدل بها نحن على إعجاز الخالق، والحق أن كثرة الأنواع ولا سيما كثرة الأشكال إلى حد ما أنه لو التزم تكثيرها من غير الخالق ـ جلت قدرته ـ لا يمكن أن يسعها نطاق المصادفة، فهذه الكثرة الزائدة في التنوع والتفاوت تنم عن إعجاز قدرة الله التي لا تدانيها قدرة المصادفة في الإكثار؛ إذ لا بد أن تتراوح محصولات المصادفة بين اطراد وافتراق، مهما كان الافتراق أكثر من الاطراد[١٦٣].

٢ ـ ومما استند إليه «بخنر» أن التقلبات الفوضوية في الأشياء ـ بعد مرور فترة ليست بالقصيرة من الزمان ـ يحصل منها التكمل بنفسه، ويخيل إلينا أن هناك نظامًا يوصل إليه: ومصطفى صبري يرفض ذلك أيضًا موضحًا أنه يلزم منه أن يكون أحسن طريق في تنظيم الأشياء ترك التنظيم، واستحصال النظام واستنتاجه من طريق الفوضى، طريق اصطدام الأشياء بعضها ببعض في تخبّطها من غير تدخل فكرة التنظيم. وهذه النظرية، نظرية إحالة التنظيم على الفوضى، وترقبه من مصادفات الأشياء ومصادماتها غريبة جدًا، لا يجوز أن تصدر من عاقل؛ لأن في ذلك إلغاء الفرق بين التنظيم وعدم التنظيم، وجعل النظام والكمال المترتبين على التنظيم والترتيب يترتبان على عدم التنظيم والترتيب في الوقت نفسه، أي جعل الشيء مساويًا لضده في ترتب أثر كل منهما على الآخر، فإذا كان عدم التنظيم ينتج النظام والكمال، كما ينتجها التنظيم، فأي شيء هو الذي تكون نتيجته عدم النظام والكمال إذن؟ أجل، قد يمكن أن يتولد النظام في الدنيا مرة أو مرتين أو مرات معدودة من المصادفات الفوضوية عن طريق رمية من غير رام. أما اطراد هذا النظام التصادفي ودوامه على طول دوام الدنيا مع ارتقائه إلى حد أن يكون كل كمال حاصل في هذا العالم نتيجة للمصادفات والتخبطات، فهذا ما تمجه بداهة العقول، بل يفضي إلى إلغاء العقول تمامًا[١٦٤].

---

(١٦٣) انظر: **موقف العقل**: ٢/ ٣٩٧ ـ ٣٩٨.

(١٦٤) السابق: ٢/ ٣٩٨، ٢/ ٣٩٩ ـ ٤٠٠.

٣ ـ ومنها الزيادة البالغة في طول الزمان الذي حصل فيه التكمل، «فبخنر» يرى أن التكمل حصل بنفسه، وبعسرة مغنية عن وجود الإله الخالق، وينقض مصطفى صبري ذلك مقررًا أن الفوضى إذا كانت تنافي النظام والكمال، فاستمرارها في الأزمنة الطويلة يكون أشد منافاة لهما، إذ يزداد الفساد والتشوش من الفوضى كُلّما طال الزمان وطالت معه الفوضى، بله أن تتحول إلى النظام والكمال بسبب تمادي الفوضى، وهذا بديهي. فليس من المعقول أن يتفرّس الملاحدة عدم وجود الله ـ تعالى ـ من وقوع التكملات في أطول زمان، ويحكموا بحصول هذا التكمل بنفسه من غير مكمل، زاعمين أنه لو كان الله موجودًا، لما احتاج في خلق الكائنات إلى مضي زمان طويل، لكن مراعاة التدريج في الخلق، لا يلزم أن تكون ناشئة عن حاجة الله إلى التدريج، وإنما من حكمة يعلمها الله ولا نعلمها نحن، فالعدول عن حمل طول الزمان على إرادة الله ـ تعالى ـ إلى تفسيره بكون الانتظام والتكمل في الكائنات حاصلين بنفسيهما من غير وجود ناظم يديرها، ومكمل يدبّرها، وإنما بإقامة استمرار المصادفات والمصادمات الفوضوية مقام النظام المدبر المكمل هو مما لا يقبله عاقل كذلك(١٦٥).

وهكذا يأخذ دليل الغائية والنظام الكوني مكانة مهمة في كتابات مصطفى صبري، إذ من خلاله نستطيع الحصول على دليل عقلي تجريبي في وقت معًا يناسب الروح الذي يسود عصرنا ويميل إلى إثبات وجود الله ـ تعالى ـ عن طريق معرفة القوانين الثابتة المتواترة التي تحكم النظام الكوني، «إن هذا الدليل الذي يسميه علماء الإسلام دليل نظام العالم، يكفي ويزيد في إلزام الملاحدة العصريين المغرمين بالتجربة القائلين باحتياج كل مسألة علمية يراد إثباتها إليها؛ إذ لا تدل أي تجربة على أي مسألة علمية دلالة التجارب الكثيرة المتواترة المسفرة عن أنظمة وأسرار مدهشة مستودعة في خزائن الكائنات، على وجود واضع هذه الأنظمة والأسرار بكمال العلم والقدرة، حتى أن كل قانون يكتشفه مكتشفه بتجاربه من «قوانين الطبيعة»

(١٦٥) السابق: ٢/ ٣٩٨، ٢/ ٤٢٥ ـ ٤٢٦.

على التعبير الشائع، فهو في نظر العقل والعلم والمنطق دليل تجريبي، ينادي بوجود الله الذي وسع كل شيء علمًا، ووضع ذلك القانون وضعًا؛ لأن هذه القوانين والأنظمة لا بد أن يكون واضعها عليمًا حكيمًا يتناسب علمه وحكمته مع ما فيها من الاتقان والأحكام، إن لم يكن فوق ما يتناسب[166].

كذلك يرفض اعتراض «كانط» على دليل نظام العالم[167]، ببعض ما ينطوي عليه العالم ولا تكاد تعرف حكمته، فكون منشأ الإشكال جهلنا بالحكمة المندرجة فيه، أقرب إلى الحقيقة من خلوه من الحكمة، فنحن لا نعرف حكمة كل شيء في العالم، ونعترف بعجزنا عن ذلك، والفيلسوف «كانط» أيضًا لا يعرف، ولكنه يزعم أنه كان أحرى أن يعرفها لو كانت موجودة، هو نوع من أنواع الأدعاء العريض أو الجهل المركب الذي وقع فيه ملاحدة الماديين، فاجتهدوا في نقض دليل نظام العالم، بمثل ما أتى به «كانط» من النقض، ومن المؤسف أن ينزل مثل هذا الرجل منزلتهم في الجهل والتعنت[168]. وعبارات الشيخ هذه ـ رغم قسوتها الشديدة ـ تنبئ عن تقدير خاص للفيلسوف «كانط» الذي احتد في مناقشته وحمله وزر كثير من الماديين العرب وغيرهم الذين هم، في نظره، دونه فضلاً ومنزلة وتحريًا للحقيقة، وإنما تابعوه تقليدًا وإيثارًا للكسل العقلي مع تعالم زائف.

وهو في غمار عرضه لدليل الغائية ونظام العالم، لا ينسى أن يدافع عن الفكرة الأشعرية في عدم تعليل أفعال الله ـ تعالى ـ بالعلة الغائية، التي هي علة لفاعلية الفاعل أي دافعة له إلى الفعل والإيجاد، لأن ذلك يصون مقام الألوهية من التأثر في أفعاله بأي شيئ[169]، فالحكمة تابعة للفعل الإلهي مترتبة عليه لا موجبة له أو دافعة إليه يقول مصطفى صبري: «الحاصل أن المصلحة في فعل الله ـ تعالى ـ لا تتصوّر على أن تكون دافعته

---

(١٦٦) السابق: ٢/ ٤٤١ ـ ٤٤٢.

(١٦٧) See: *The Critique of pure Reason* pp. 284-290.

(١٦٨) انظر: موقف العقل: ٢/ ٤٤٠.

(١٦٩) السابق: ٣/ ٣.

إليه، بل تابعة له، وهذا كما نقول: إن الله ـ تعالى ـ لا تتخلف الحكمة عن أفعاله، ولا نقول: إن فعله لا يتخلف عن الحكمة، تنزيهًا له عن شائبة الإيجاب والاضطرار. إن أفعاله لا تتبع الحكمة، بل الحكمة تتبع أفعاله، وكيف لا وهو خالق الحكمة والمصلحة! فكل ما يفعله تكون الحكمة والمصلحة فيه، وحسبه حكمة أن يكون مفعوله، وكل من يستبعد هذه الدقيقة، فإنما يتكلم في شأنه ـ تعالى ـ بالقياس على نفسه[١٧٠]. «فإن لم تكن الحكمة تابعة لأفعاله ـ تعالى ـ بل كانت أفعاله تابعة للحكمة دائرة معها، لزم ألاّ يكون الله مختاراً في أفعاله، كما لم يكن الإنسان العامل بالداعية مستقلاً في اختياره»[١٧١]. وهذا لا يستلزم على مذهب الأشاعرة أن تكون الأفعال الإلهية أفعالاً اتفاقية خالية من المصالح والحكم الراجعة إلى خلقه كما يتوهم بعض المتسرعين من المعاصرين دون تثبّت، ويوضح مصطفى صبري ذلك قائلاً: «أما تعييب مذهب الأشاعرة باستلزام كون أفعال الله عبثًا واتفاقًا إذا لم تظلل بالأغراض والعلل الغائية، فوهم محض، منشؤه كون العائبين يقيسون الله ـ تعالى ـ على أنفسهم، أي على الإنسان الذي لا يعمل إلاّ بالمرجّح والعلّة الغائيّة، فإذا لم يعمل بذلك يكون فعله عبثًا واتفاقًا، وكان حسبهم في التنبه لخطئهم في هذا القياس أن الله ـ تعالى ـ لا يحتاج إلى التأمل والتفكير، في حين أن أصحاب الروية من البشر العاملين بالمرجح والعلة الغائية يعملون بهما، من حيث إنهم في حاجة إلى التفكير في عواقب الأمور، فنفي التعليل من أفعاله ـ تعالى ـ معناه أنه لا يبني أفعاله عليهما؟ لأن هذا شأن المفكرين في العواقب وعملهم القلبي الذي يجب تنزيهه تعالى عنه، ولا ينافيه أن أفعاله تعالى لا تخلو من الحكم والمصالح من غير بنائها عليها، لكنه لا يعبر عنها بالعلل الغائية؛ لأن العلة الغائية ما يبني الفاعل فعله عليه في ذهنه، ويفكر فيه قبل الإقدام على الفعل[١٧٢].

---

(١٧٠) السابق: ٣/ ٥.

(١٧١) السابق: ٣/ ٦.

(١٧٢) السابق: ٣/ ١٦.

فأفعال الله ـ تعالى ـ تصدر منه من غير تفكير في عواقبها، كما يفكر البشر. ولكن هذا لا يؤدي إلى رفض دليل العلية الغائية باعتبارها دليلاً على إثبات وجود الله، إذ ليس هناك علية بالنسبة لأفعاله، بل هناك غايات تتبع هذه الأفعال. «ومن هنا صح اتخاذ دليل العلة الغائية برهانًا لوجود الله، مع أنه ليس هناك علية بالنسبة إلى فعل الله، بل غايات فقط تتبع أفعاله، وتدل على علم فاعلها بالمناسبة بين تلك الأفعال وتلك الغايات، وعلمه بها كاف في صحة اتخاذها أدلة العلل الغائية من غير أن تكون هناك علية في نفس الأمر؛ لأن ما قالوا عنه دليل العلة الغائية، إنما يكون دليلاً على وجود الله من حيث دلالته على أن فاعل تلك الأفعال، فعلها عالمًا بغاياتها، لا من حيث إن تلك الغايات علل دافعة للفاعل إلى تلك الأفعال»[١٧٣]. وفي الجملة، فالقول بكون أفعال الله ـ تعالى ـ تابعة للحكمة، وليست الحكمة تابعة لفعله يؤدي إلى الإيجاب، وانهيار مبدأ كونه ـ تعالى ـ فاعلاً مختارًا بالمعنى الحقيقي للاختيار، الذي هو صحة الفعل والترك منه، بمعنى إن شاء فعل وإن شاء ألا يفعل لم يفعل[١٧٤].

إن نفي وجوب الغائية في الفعل الإلٰهي، يذهب بمصطفى صبري، إلى تبني ما ذهبت إليه الأشاعرة من نفي الرابطة السببية فيما بين الأشياء التي إنما تعتمد على إرادة خالقها وقدرته، وهو يرى أن هذا النفي كنز عظيم من كنوز الحقائق العالية، فعلى هذا الأصل لا علة في الكائنات ولا معلول، ولا سبب ولا مسبب، ولا تأثير لشيء في شيء، وإنما كل كائن معلول لعلة واحدة هي إرادة الله، وإن كان الناظر في الكائنات يرى بين أجزائها تناسبًا وانسجامًا، يخيلان إليه علية بعضها لبعض، وتولد بعضها من بعض، وسببية بعضها لبعض، فليست النار تحرق، ولا الثلج يبرد، ولا السيف يقطع، وإنما كل هذه الأفعال والآثار يخلقها الله ـ تعالى ـ كما خلق مصادرها التي تضاف إليها عادة[١٧٥] وفي إسناد جميع الممكنات من

---

(١٧٣) السابق: ٣/ ١٧.

(١٧٤) السابق: ٣/ ١٨.

(١٧٥) السابق: ٣/ ١٨ ـ ١٩.

غير توسط بعضها في حصول بعض، إذعان لعموم سلطة إرادة الله على الكائنات، فليس الله خالق النار مفوضًا إليها فعل الإحراق، بل الإحراق من الله بدون واسطة، وإنما سنته أن يقترن إحراقه بحالة مماسة النار لجسم قابل للاحتراق، وكما أن في هذا الأصل جمع التأثير في الكائنات كبيرها وصغيرها وحصره في الله ـ تعالى ـ ففيه أيضًا تعميم هيمنته عليها، والله يخلق الإنسان ويخلق مصنوعاته وصنعته[١٧٦]. وجملة القول هنا: أنه لا علية ولا معلولية بين الأشياء من ذاتها ولا توليد فيما بينها، حتى نعلل أفعال الله بالعلل والغايات[١٧٧].

لقد كان الرجل في موقفه هذا أقرب إلى شيوخ الأزهر الأشاعرة الذين اشتد في مهاجمتهم منه إلى أصوله الماتريدية التي كان تلميذه «زاهد الكوثري» أكثر تشبثًا بها[١٧٨].

أما فيما يتعلق بواحدانية الله ـ تعالى ـ فإن «مصطفى صبري» يلجأ، كما لجأ من قبله «محمد عبده» و«رشيد رضا» إلى دليل التمانع إذ يقول: «لو وجد إلٰهان لاستطاع كل منهما أن يريد غير ما يريده الآخر، فأمكن أن يحصل بينهما الخلاف والنزاع، لأن الألوهية لا تتفق وعدم استقلال الرأي، ولا نقول: لو وجد إلٰهان لاختلفا، حتى يعترض علينا بأن الاختلاف غير ضروري لهما، كما أن الاتفاق غير ضروري... وإنما نبني الكلام على إمكان أن يختلفا. وهذه النقطة، أعني بناء القول من أول الدليل إلى آخره على الإمكان أهم ما ينتبه له في هذا الدليل، فإذا أمكن اختلافهما لزم إمكان واحتمال أن يكون أحدهما أو كلاهما عاجزًا عن تنفيذ ما أراده، فلا يكون أحدهما أو كلاهما إلٰهًا، وهو خلاف المفروض... ومتضمن للتناقض فلو وجد إلٰهان لزم إمكان محال، هو عدم إمكان ما فرض إلٰهًا إلٰهًا، وإمكان المحال محال»[١٧٩]، ويلاحظ أنه

(١٧٦) السابق: ٣/ ١٩.

(١٧٧) السابق: ٣/ ٢٠.

(١٧٨) انظر: د. حسن الشافعي: مدخل: ٢٢٨.

(١٧٩) انظر: **موقف العقل**: ٣/ ٨٣ ـ ٨٤.

بهذا يتبنى - بتصرف قليل - الصيغة الكلامية التقليدية لهذا الدليل الذي استند إليه محمد عبده أيضًا - كما سلف - على نحو أقرب إلى ما قدمه «ابن رشد»[١٨٠].

ويقود مبحث الوحدانية «مصطفى صبري» إلى رفض مذهب الوحدة الوجودية بشدة لا تقل عن شدته في رفض الإلحاد المعاصر، ذلك المذهب الذي ناصره «ابن عربي» و«عبد الكريم الجيلي» وغيرهما من الفلاسفة المتصوفين أو الصوفية المتفلسفين؛ إذ يؤدي ذلك المذهب - في نظره - إلى القضاء على حقيقة الألوهية تمامًا، بجعل الله - تعالى - عين كل موجود في العالم، بلا تفرقة بين الله والعالم، وذلك نابع من تصور هؤلاء المتصوفة لحقيقة وجود الله، إذ قرروا أن وجود الله عين ذاته وليس غير ذاته[١٨١]. والحق أن وجود الشيء لا يكون زائدًا على ذاته، وإن كان خارجًا عن حقيقته، وذلك لكونه وصفًا اعتباريًا غير موجود في الخارج فلا يحصل به التركيب[١٨٢]. والذي دفع هؤلاء - في رأيه - إلى التزام كون حقيقة الله هي الوجود محاولة الفرار من التركيب، فإذا كان لله ماهية ووجود كسائر الموجودات، كان الله مركبًا، ولو تركيبًا ذهنيًا على الأقل، والمركب يحتاج إلى جزئه، فلا يكون واجبًا[١٨٣]، وفاتهم أن التركيب غير لازم - كما أسلفنا - من كونه وصفًا اعتباريًا للذات. كذلك عدم وجدان الفلاسفة السبيل إلى أن يكون الوجود ضروريًا لذات الله، ليتحقق له وجوب الوجود، ولو كان وجوده زائدًا على ذاته[١٨٤].

ويحاول الشيخ صبري بيان العلاقة بين ما ذهب إليه بعض فلاسفة المسلمين من أن ماهية الواجب هي عين وجوده أي إن الله هو نفس الوجود الواجب[١٨٥]، وبين مذهب الصوفية القائلين بالوجود المطلق، أي

---

(١٨٠) انظر: **مناهج الأدلة**: ٦٥ وما بعدها.
(١٨١) انظر: **موقف العقل**: ١/ ٣٦٦.
(١٨٢) السابق: ٣/ ٢٥٠.
(١٨٣) السابق: ٣/ ٢٤٨.
(١٨٤) السابق.
(١٨٥) السابق: ٣/ ٢٤٠ - ٢٤١.

إن وجود الموجودات هو عين وجود الله، قائلًا: «فلما رأى الصوفية أن أساتذتهم الفلاسفة اعتراهم التلعثمُ والإحجام في الطريق التي اكتشفوها ولم يتموا روايتهم التي أعجبت الصوفية كل الإعجاب، أخذوا مهمة إتمامها على عواتقهم، وادعوا وجود الوجود بالمعنى المعروف المطلق في الخارج، بل ادعوا أنه الوجود الوحيد، وتقبلوا ما لزم مذهب الفلاسفة، ولم يتجرّأوا هم (أي الفلاسفة) أنفسهم أن يتقبلوه، ويحتملوا تبعته من كون الوجود واجب الوجود أينما كان، والموجودات التي نعتبرها متصفة بالوجود معدومات وأوصافًا اعتبارية، وإنما الوجود وجودها الذي يتصف هو بها، وتتصف هي به. وزين لهم دعواهم المتصادمة ببداهة العقل والنقل كون الموجودات غير الله، كالمعدوم بالنسبة إلى وجود الله، لا سيما فيما ينبغي أن يكون في نظر الصوفي المتوجه بكلّيته إلى الله، وتغاضوا عن الفرق المهم بين كون الشيء في الحقيقة كالعدم وبين كونه عدمًا حقيقيًا، وعن الفساد العظيم المترتب على ضم الوجودات، التي هي بمنزلة العدم إلى وجود الله، فلا يستصغر الصوفي الوجودي وجودات الممكنات أو ينكرها.. بل يعتبرها أيضًا وجودات الله حيث يجعل الله الوجود المطلق، فهذا أصل مذهبي الفلاسفة والصوفية الوجودية»[١٨٦].
فالقول بأن حقيقة الله الوجود، يؤدي إلى أن يكون موجودًا في كل موجود، وهو مذهب وحدة الوجود[١٨٧]، وهو يرى أن القول بذلك حديث خرافة[١٨٨].

ويترتب على القول بالوحدة الوجودية بين الله والعالم، ألا يكون هناك خلق ولا إيجاد، والله الذي هو خالق كل شيء ليس بخالق لأي شيء، لأن الخلق جعل المعدوم موجودًا، وتكوينه بعد أن لم يكن، مع أنه لا موجود عندهم غير الله، ولا إمكان لغيره أن يكون موجودًا؛ لأن معنى كونه موجودًا كونه الله، وليس الذي نظنه مخلوقات الله إلا الله في صور

---

(١٨٦) السابق: ٣/ ٢٤٣.
(١٨٧) السابق: ٣/ ١٣١.
(١٨٨) السابق: ٣/ ١٢٢.

مختلفة، وبعبارة أُخرى ظهور الوجود المطلق في تعيناته المختلفة وتجلياته المتوالية[(١٨٩)].

وفي الجملة، فمذهب الوحدة الوجودية مذهب باطل، «إن لم يكن فتنة مدبرة من أعداء الإسلام أو شعوذة مختلفة من أدعياء الولاية، فجهالة في غاية الجهالة، والذين يتكلمون عن ذات الله في هذا الصدد ويحسبونه هينًا، فأقلّ ما يقال فيهم: إنّهم ما قدروا الله حق قدره»[(١٩٠)]. وفي الجملة فإن قول هؤلاء الصوفية «بأنّ جميع الموجودات موجود واحد، مكابرة لا يلتفت إليها لكونها مخالفة لبداهة الحس والعقل»[(١٩١)].

ويرفض «مصطفى صبري» كذلك القول بقِدَم العالم، وهي نظرية الفلاسفة التي تبناها أيضًا أصحاب وحدة الوجود؛ لأن كونه ـ تعالى ـ فاعلًا مختارًا لا يتفق أبدًا مع القول بقِدم العالم[(١٩٢)] ولا وحدة الوجود إذ القول بالقدم يؤدي إلى أن يكون البارئ ـ تعالى ـ فاعلًا بالإيجاب لا بالاختيار، وفي الجملة يؤدي إلى إنكار فاعلية الله للعالم، وخلقه له من العدم. يقول مصطفى صبري: «كفانا ما نحس في القول بقدم شيء مما سوى الله، من استغنائه عن فاعليته بالمرة لا مختارًا ولا موجبًا، إذ لا تعقل حاجة القديم الذي لم يزل موجودًا ولم يسبقه العدم إلى إيجاد من الفاعل، فأي شيء يوجد الفاعل من الموجود الأزلي؟ أليس إيجاد الموجود تحصيلًا للحاصل أي تناقضًا»[(١٩٣)]؟ فالقول بالقدم قد يعني الحاجة إلى وجود الله أو التوحد معه لكنه لا يعني أبدًا الحاجة إلى فاعليته، تلك الفاعلية التي لا تتحقق إلا بالاستناد إلى الإرادة والاختيار وإرادة الباري ـ تعالى ـ عند الفلاسفة إرادة موجبة، ليست من الإرادة الحرة في شيء، فضلًا عن أنه تعالى غير متصف بأية صفة زائدة، فصفاته عندهم عين ذاته، أو هي

---

(١٨٩) السابق: ٣/ ١٦٨.
(١٩٠) السابق: ٣/ ٢١٩.
(١٩١) السابق: ٣/ ١٨٧.
(١٩٢) السابق: ٣/ ٣١٩ ـ ٣٢٠.
(١٩٣) السابق: ٣/ ٣٢٠.

شؤون للذات، وبالتالي فإن الفاعلية لديهم تعني لزوم العالم لذات الله - تعالى - بحيث لا يمكن وجود الله مستقلاً عن وجود العالم كما لا يمكن وجود العالم مستقلاً عن وجود الله، وهذا الفعل غير الإرادي، يجعله أشبه بالآلة المسخرة، منه بالفاعل الحقيقي[١٩٤]. ويقرر الشيخ أنه لا يمكن أن يكون القديم أثر الفاعل - لا الفاعل المختار ولا الفاعل الموجب - لأن إيجاده: إن كان من عدم استلزم كونه حادثًا، وهو خلاف المفروض من أن العالم قديم. وإيجاده الموجود يكون تحصيلاً للحاصل، وهو محال متضمن للتناقض[١٩٥].

وفي الجملة، فلا يتصور وجود الموجود أزلاً الذي لم يسبق وجوده العدم، وهنا يرفض مصطفى صبري ما قرره ابن رشد من أن الله لم يزل فاعلاً مؤثرًا على أن تكون آثار أفعاله موجودات أزلية كفاعلها وفعله[١٩٦]؛ إذ لا إمكان للتأثير في الموجود الأزلي بالإيجاد، ذلك أن هذه الموجودات: إن كانت معدومة قبل الإيجاد الأزلي، فهي حادثة مسبوقة بالعدم، وإن كانت موجودة كان إيجادها تحصيلاً للحاصل، أي لم يكن إيجادها إيجادًا، لأن الإيجاد إفاضة الوجود، والقديم الذي لم يزل موجودًا، لا يقبل هذه الإفاضة[١٩٧].

أما القول بقدم العالم - كما تشبث به بعض فلاسفة المسلمين - لِقِدَم علّة وجوده، التي هي ذات الله تعالى، وعدم تخلف وجود المعلول عنَ وجود علته التامة، فإنه يؤدي - في نظره - إلى عدم التفرقة بين تأثير الله في وجود العالم، وبين تأثير الشمس في الإشراق والنار في الإحراق. ولئن كان القائلون بالقدم قد أثبتوا له القدرة والاختيار بهاتين الجملتين الشرطيتين: «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»، على أن يكون مقدم

---

(١٩٤) السابق: ٣/ ٢٠.

(١٩٥) السابق: ٣/ ٣٢٢.

(١٩٦) السابق: ٣/ ٣٢٣، ابن رشد: **تهافت التهافت**: ٢/ ٤٢٨ وما بعدها.

(١٩٧) انظر: **موقف العقل**: ٣/ ٣٢٣.

الشرطية الأُولى دائم الصدق وواجبه، بناء على أن مشيئة الفعل، الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى، كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية. ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق، مع صدق كلتا الشرطيتين، فالله يشاء الفعل دائمًا، بل يجب أن يشاءه، ومع ذلك يصح القول: بأنه إن لم يشأ لم يفعل، لكنه يشاء الفعل دائمًا، ويفعل دائمًا، ولا ينفك عنه الفعل، كما لا ينفك الإشراق عن الشمس[198].

وفي الجملة، فإن القديم يناسب ألا يكون مفعول الله ومعلوله، فإذا كانت المادة قديمة، ولم تكن مفعول الله ولا معلوله ولا معلول أي علة، لزم أن تكون واجبة بذاتها، إذ لو كانت ممكنة لاحتاجت إلى العلة لكي توجد، ولم تكن موجودة بنفسها أو شبه موجودة، غير أن وجوبها يتنافى واحتياجها إلى الصورة، وينقض دليل إثبات الواجب بناء على حاجة المادة الواجبة إلى الصورة، وحاجة الله الواجب إلى المادة؛ ليخلق العالم منها[199].

وصفوة القول أن مصطفى صبري يذهب إلى أن إثبات وجوب الله الواجب الوجود، لا يمكن أن يتحقق إلا بالدليل العقلي المنطقي، ومن هنا يرفض القول بدلالة التجربة العلمية على وجود الله، كما ذهب إليه بعض اتباع الشيخ محمد عبده أو على عدم وجوده، كما ذهب إلى ذلك بعض الماديين في الشرق والغرب، مؤكدًا أن التجربة إن استطاعت أن تثبت وجود الله، فإنها لا تستطيع أن تثبت كونه واحدًا، وهو يرفض رفضًا قاطعًا الأدلة التجريبية التي قدمها محمد فريد وجدي لإثبات وجود الله، موضحًا مزية الدليل العقلي على الدليل التجريبي في إثبات وجود الله، رافضًا القول: أن كل دليل عقلي لا يؤيده الدليل الحسي يعد دليلاً باطلاً، ومحاربًا هذا النهج الوضعي، عائدًا إلى رحاب علم الكلام التقليدي البريء من الشوائب الفلسفية والصوفية، ولكن بكفاءة لا تنكر وصفاء ذهني نفاذ

---

(١٩٨) السابق: ٣/ ٣٣٠ ـ ٣٣١.

(١٩٩) السابق: ٣/٣٥٩ ـ ـ ٣٦٠.

وولاء لأصول العقيدة الإسلامية وفروعها.

## ٧ ـ موقف حسن البنا

أما «حسن البنا» فيؤثر في إثبات وجود الله ـ تعالى ـ اعتماد دليل الغائية والنظام الكوني، ذلك الدليل الذي اعتمده من قبل «ابن رشد»، و«محمد عبده»، و«رشيد رضا»، و«محمد فريد وجدي»، و«مصطفى صبري»، إذ يقول: «أنت إذا نظرت إلى هذا الكون وما فيه من بدائع الحكم، وغرائب المخلوقات، ودقيق الصنع، وكبير الإحكام، مع العظمة والاتساق، والتناسق والإبداع، والتجدد، ورأيت هذه السماء الصافية بكواكبها وأفلاكها وشموسها وأقمارها ومداراتها، ورأيت هذه الأرض بنباتها وخيراتها ومعادنها وكنوزها وعناصرها وموادها، ورأيت عالم الحيوان وما فيه من غريب الهداية والإلهام، بل لو رأيت تركيب الإنسان وما احتواه من أجهزة كثيرة كل يقوم بعمله ويؤدي وظيفته، ورأيت عالم البحار وما فيه من عجائب وغرائب، وعرفت القوى الكونية وما فيها من حكم وأسرار من كهرباء ومغناطيس وأثير وراديوم، ثم انتقلت من النظر إلى ذوات العالم وأوصافها إلى الروابط والصلات فيما بينها، وكيف أن كلاً منها يتصل بالآخر اتصالاً وثيقًا محكمًا، بحيث يتألف من مجموعها وحدة كونية، كل جزء منها يخدم الأجزاء الأُخرى، كما يخدم العضو في الجسم الواحد بقية الأعضاء لخرجت من كل ذلك من غير أن يأتيك دليل أو برهان، أو وحي أو قرآن، بهذه العقيدة النظرية السهلة: إن لهذا الكون خالقًا صانعًا موجودًا»[٢٠٠]. وربما كان السر في إيثاره لهذا الدليل على غيره، وفي اتباعه هذا الأسلوب في عرضه أنه إنما يخاطب جمهورًا عامًّا على سبيل التوجيه والإرشاد، لا على سبيل الدراسة والتأليف العلمي، كما أن لروح العصر وغلبة التوجه العلمي حوالي منتصف القرن، وقلة الميل إلى التدقيقات الكلامية الفنية أثرًا في ذلك أيضًا.

---

(٢٠٠) «العقائد» في «مجموعة رسائل»: ٣٠٤.

والله ـ تعالى ـ موصوف بصفات الكمال الواجبة له من علم، وقدرة، وإرادة، وحياة وسائر الصفات من غير تأويل، ولا تعطيل، ولا تشبيه، ولا تمثيل، فهو في هذا أقرب إلى الموقف السلفي، وإلى رشيد رضا قبله، غير أن حسن البنا إذا كان يرفض تأويل هذه الصفات وتعطيلها، فإنه يتخذ موقفًا معتدلاً إذ يرى، خلافًا للبعض، أن تأويلات الخلف لا توجب الحكم عليهم بكفر ولا فسوق[٢٠١]. وصفات الكمال التي يتصف بها الباري يدل عليها قياس الأولى، كما تدل عليها آثارها الباهرة في مخلوقاته، فكل كمال وجد في المخلوق فالله ـ تعالى ـ أولى به. يقول البنا: «الاعتقاد بوجوده الواجب لذاته غير المستمدّ من سواه، ووصفه ـ جل وعلا ـ بصفات الكمال، كلها نتيجة للنظر في هذا الكون، فالله ـ تبارك وتعالى ـ موجود موصوف بالعلم، وبالقدرة، وبالحياة، وبالسمع، وبالبصر، وبالجمال، وبالحكمة، وبالإرادة.. إلخ، وذلك واضح معلول علم اليقين لكل من نظر في هذا الكون البديع الصنع، فالخالق حكيم لوضوح أسرار هذه الحكمة في المخلوقات، وقادر وعالم بأجمع معاني العلم والقدرة وأسماها، لأن هذا الكون البديع، لا يكون إلا عن علم واسع وقدرة محيطة»[٢٠٢]. ويعتقد المتأثرون بهذا الفكر أنهم إذ يرتضونه إنما يأخذون بمذهب السلف في العقيدة: «كسلفيين يؤمن الإخوان المسلمون بأسماء الله الحسنى كما هي، ويؤمنون بصفاته كما هي، بلا تعطيل كالمعطلة، ولا مشبهين كالمجسمين[٢٠٣].

أما فيما يتعلق بالوحدانية فإن «البنّا» يستخدم دليل التمانع الكلامي المشهور، إذ يقول: «إن هذا الخالق واحد لا يتعدد، إن التعدد مدعاة الخلاف والفساد والعلو، ولا سيما وشأن الألوهية الكبرياء والعظمة، وأيضًا فلو استقل أحد المتعددين بالتصرف تعطلت صفات الآخرين، ولو اشتركوا تعطلت بعض صفات كل منهم، وتعطيل صفات الألوهية يتنافى

---

(٢٠١) انظر: السابق: ٢٦٩.

(٢٠٢) الله: ٩، وقارن «العقائد» في «مجموعة رسائل»: ٣١٦ ـ ٣١٧.

(٢٠٣) عمر التلمساني: **بعض ما علمني الإخوان المسلمون**: ٦٤.

مع جلالها وعظمتها، فلا بد أن يكون الإله واحدًا، لا رب غيره»[٢٠٤]. وهي صيغة مبسطة خالية من التعقيد لما استنبطه المتكلمون من الآية الكريمة: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

ولا نجد لدى «حسن البنا» اهتمامًا بدليل الممكن والواجب أو دليل العلية في إثبات وجود الله - تعالى - كما لا نجد لديه عناية بإقامة الاستدلال على حدوث العالم وإبطال القول بقِدمه أو تعرض لوحدة الوجود، وربما كانت غلبة روح التوجيه العام والإرشاد الروحي على متطلبات التفكير النظري، والدرس الكلامي، والتأليف العلمي، هي السبب في ذلك - كما أشرنا آنفًا - إذ كانت مهام الدعوة الإسلامية وبيان سبل النهضة الحقيقية - إلى حد كبير - هي المحور الأساسي الذي يدور عليه فكر البنا وجهوده النظرية والعلمية، كما أسلفنا من قبل.

**٨ - تعقيب**

جملة القول أن قضية إثبات وجود الله - تعالى - في الفلسفة الإسلامية بمصر لدى أصحاب اتجاه التجديد الديني والإحياء الإسلامي قد أخذت أبعادًا متعددة، فلدى «محمد عبده» في «رسالة التوحيد» نجده فيها يفرق تفرقة واضحة حاسمة بين الله والعالم، مستخدمًا الأدلة الكلامية على إثبات وجود الله، كما يستخدم دليل الممكن والواجب، ودليل الغائية والنظام الكوني. وإن كان يرفض دليل بطلان تسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية؛ إذ يجوز عنده أن تتسلسل علل الحوادث إلى ما لا نهاية. وهنا لا نكاد نجد جديدًا لدى محمد عبده سوى نقده لبرهان عدم جواز التسلسل في الحوادث إلى ما لا نهاية وصياغته الجديدة لدليل الممكن والواجب. ولدى رشيد رضا يبرز إلى جانب دليل الممكن والواجب دليل الغائية والنظام الكوني، ويختفي دليل العلية وعدم جواز التسلسل. أما عند محمد فريد وجدي فتختفي الأدلة الكلامية لتظهر الأدلة التجريبية، وخاصة تلك

---

(٢٠٤) العقائد: ٣١٧.

المستمدة من فن استحضار الأورواح، كما يظهر لديه قبول الداروينية على أنها تكشف عن خطة الله - تعالى - في الخلق، بالإضافة إلى تضمنها، أي الداروينية، لبعض الحقائق القرآنية، وهو أمر وجدنا بادرة منه من قبل لدى محمد عبده الذي حاول أن يتلمس آيات من القرآن وإشارات لتأييد النظرية الداروينية، بينما اتخذ منها رشيد رضا موقفًا حذرًا، مكتفيًا بالقول بأن القرآن لا يعارض ما ثبتت صحته من حقائق الكون بالدليل العلمي التجريبي على وجه القطع كمبدأ عام. بينما يعود مصطفى صبري إلى الأدلة الكلامية التقليدية ويوليها مكانة بارزة، فيعتمد في إثبات وجود الله - تعالى - على دليل الممكن والواجب، ودليل العلية، ودليل الغائية والنظام الكوني، ويرفض رفضًا قاطعًا الأدلة التجريبية على وجود الله، موضحًا فضل الدليل العقلي المنطقي على الدليل العلمي التجريبي في أمور العقيدة، وهو بذلك يرفض الأدلة التي حاول «محمد فريد وجدي» أن يقدمها استمدادًا من الكشوف التجريبية الحديثة على وجود الله، كما يرفض النقد الذي وجهه محمد عبده إلى دليل العلية وعدم جواز التسلسل إلى ما لا نهاية، كما يناقش في عمق اعتراضات «كانط» على دليل الغائية والنظام الكوني، ويرد على ذلك الحجج التي قدمها «بخنر» على نفي الغائية والقول بالمصادفة والاتفاق. ويؤثر حسن البنا دليل الغائية والنظام الكوني، بينما يختفي عنده دليل الممكن والواجب، ودليل العلية وبطلان التسلسل، ولا نجد لدى هؤلاء جميعًا استخدامًا لدليل الجواهر والأعراض الذي كان له الشأن الأول لدى قدامى المتكلمين.

أما عن العلاقة بين الذات والصفات: فيذهب «محمد عبده» إلى أن الصفات غير الذات في «رسالة التوحيد». أما «رشيد رضا» فيتمسك بالموقف السلفي من إثبات الصفات بلا تعطيل ولا تمثيل. وأما «مصطفى صبري» فيرى زيادة الصفات عن الذات ويؤكد ذلك من خلال نقده لمذهب الفلاسفة القائلين بأن الصفات عين الذات. ويبدو موقف «حسن البنا» مزيجًا من موقف محمد عبده ورشيد رضا.

أما بالنسبة لصفة الوحدانية فنجد دليل التمانع الكلامي المشهور لدى كل من محمد عبده، ورشيد رضا، ومصطفى صبري، وحسن البنا أيضًا

بصيغ تتفاوت قليلاً، كما نجد نقضًا قويًا لمذهب الوحدة الوجودية لدى مصطفى صبري ذلك المذهب الذي يؤدي إلى عدم التفرقة بين الله والعالم، على اعتبار أن ما سوى الله - تعالى - هو العدم.

أما شأن قضيّة حدوث العالم، فإننا نجد لدى محمد عبده القول بالحدوث في «رسالة التوحيد». ويرفض مصطفى صبري رفضًا قاطعًا القول بقِدم العالم، إذ القول بالقدم يؤدي إلى إنكار فاعلية الله وخلقه للعالم، لأن الفاعلية لا تتحقق إلا بالإيجاد من عدم.

## ثانيًا: الاتجاه الليبرالي الإنساني

### ١ - المادية العلمية

أما الاتجاه الليبرالي سواء أكان ماديًّا أم إنسانيًّا، فإن الأمر مختلف لديه كل الاختلاف، كما رأينا: فقد وجد الاتجاه المادي تعضيدًا وتأييدًا في النظرية الداروينية لدى أرباب هذا الاتجاه؛ إذ أمدتهم بزاد كبير استخدموه في إنكار الأدلة على وجود الله - تعالى - والقول بقِدم العالم، وإنكار الغائية والنظام في الكون، وإخضاع ذلك كله للمصادفة والاتفاق. وقد وصل الاتجاه المادي الذي تعضده الداروينية إلى الفكر العربي في بداية أمره عن طريق الكلية اليسوعية في بيروت - الجامعة الأمريكية حاليًا - التي قام «لويس أدون» فيها بتدريس الداروينية لطلاب المدرسة، ومنهم شبلي شميل، ويعقوب صروف، وأمين فارس، وكان شبلي شميل أبرز معتنقي هذه النظرية في جانبها المادي الملحد لدى «بوخنر». وقام بترجمة كتابه «شرح بوخنر على مذهب دارون». وبانتقال الصحفيين الشوام إلى مصر ومعهم «المقتطف» انتقلت الداروينية معهم إليها، وتأثر بها عدد من المفكرين المسلمين والمسيحيين، فتأثر بها سلامة موسى وإسماعيل مظهر، وصارا من دعاتها في مصر على تفاوت بينهما في فهم النظرية وعلاقتها بقضية الألوهية، واتخذها - الأول - كما اتخذها شبلي شميل قبله - أداة للإلحاد، على حين لم يرَ الثاني في هذه النظرية أية مادية ملحدة تنكر وجود الله - تعالى.

إن الكتابات الجادة في البحث عن التاريخ الطبيعي وأصل الموجودات تبدأ بما دوّنه قدماء المصريين في مخطوطاتهم الطبية[٢٠٥]، وكذلك نجد في الفلسفة اليونانية الحديث واضحًا عن التطور عند الحديث عن أصل الكون في كتابات أرسطو عند حديثه عن تقاسيم الحيوان والنبات، ولدى طاليس عند حديثه عن الأصل الذي تكون منه العالم، إذ نظر إلى الماء على أنه أصل العناصر التي تكونت منها الموجودات، وكما ذهب الكسندر وهيراقليطس إلى أن النار هي أصل الموجودات، وذهب أميدوقليس إلى القول بالمذهب الذري[٢٠٦]. وفي العصور الوسطى نجد سكوتس اريجنيا، وجيرنادو بيرنو، وكذلك لدى المفكرين العرب الذين تأثروا بالتعاليم اليونانية، تلك التعاليم التي انتقلت بوساطة العرب في أسبانيا إلى أوروبا، وتأثر بها بيكون وألبرت الأعظم. وفي العصر الحديث تقدمت النظريات التطورية تقدمًا ملحوظًا من خلال كتابات كانط، وتشارلز ليل، ولابلاس، ولينيوس، ولامارك، وكوفييه، وداروين، وولاس، ومندل، ومورغان، وهكل، وسبنسر[٢٠٧]. وإذا كانت الدراسات التطورية التي تبحث في أصل الكون تعود إلى فترة طويلة من الزمن، فإن الدراسات التطورية بالمعنى العلمي الحقيقي لم توجد إلا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على يد لامارك (١٧٤٤م ـ ١٨٢٩م) ولينيوس (١٧٠٧م - ١٧٧٨م، وتشارلزليل (١٧٩٧م ـ ١٨٧٥م) وغيرهم[٢٠٨].

أما لامارك الذي يعتبره البعض مؤسس النظريات التطورية والمرجع الأساسي فيها[٢٠٩]، فقد اتجه في تفسير التنوع في الكائنات الحية إلى مبدأ الاستعمال وعدم الاستعمال، إذ إن الكائنات ومكوناتها تنزع نحو الازدياد

---

(٢٠٥) See: Herbert H. Ross: *Understanding Evolution* p. 2.

(٢٠٦) Ibid. Joseph Mccobe: *Evolution* pp. 4-6, William Berryman: *The Theory of Evolution:* p. 6.

(٢٠٧) See: Herbert H. Ross: *Understanding Evolution* pp. 3-8, Joseph Mccobe: Evolution pp. 7-10, William Berryman: *the Theory of Evolution* pp. 7-11.

(٢٠٨) See: William B. Scott: *The Theory of Evolution* pp. 7-10.

(٢٠٩) See: John M. Coulter: *Where Evolution and Religion meat:* pp. 23-24.

في الحجم على أساس الاستخدام، وإذا استخدم عضو من الأعضاء بشكل مستمر ومتواصل، فإن ذلك ينتج عنه زيادة في حجم العضو، بينما يؤدي عدم استعمال العضو إلى ضموره في النهاية، كذلك، فإن تكون عضو جديد يكون نتيجة حاجة جديدة لهذا العضو، والتحورات التي تحدث في الأعضاء نتيجة للاستعمال وعدم الاستعمال يورثها الآباء للأبناء، فينتج عن ذلك تغير في أشكال الذرية، وهو يضرب لذلك مثالاً بالحصان وأسلافه السابقة عليه من وجود أعضاء جديدة فيه للحاجة إليها، وضمور أعضاء أخرى نتيجة لعدم الحاجة إليها[٢١٠]. ولقد لقيت نظرية لامارك في الاستعمال وعدم الاستعمال معارضة شديدة، إذا واجهتها صعوبتان كبيرتان، الأولى، تتعلق بضرورة توارث الصفات التي يكتسبها الفرد أثناء حياته، فقد أثبت علماء الحيوان أن الصفات المكتسبة من البيئة لا تتوارث. والثانية، أن التطور نحو كبر الحجم وتضخم حجم العضو نتيجة استعماله ليس صحيحًا تمامًا، كما أنه ليس من الصحة في شيء ضمور العضو نتيجة عدم استعماله. وفي الجملة، فقد فشلت النظرية اللاماركية في تفسير تطور الأنواع، وقد وجه إليها العديد من أوجه النقد بوساطة النظريات التطورية التي جاءت بعدها[٢١١].

وهناك نظريات تطورية أُخرى سبقت النظرية الداروينية غير اللاماركية كالنظرية التحويلية، تلك النظرية التي تتشابه كثيرًا مع النظرية الداروينية[٢١٢] نفسها، وهناك أيضًا النظرية التكوينية وإن لم تقدم هذه الأخيرة جديدًا[٢١٣]. وكذا النظرية الانعزالية التي وجه إليها العديد من أوجه النقد[٢١٤]، وهناك أيضًا النظرية التهجينية وقد صادفت العديد من

---

(٢١٠) Ibid. pp. 24-25, Thomas Hunt Morgan: *Acritique of Theory of Evolution:* p.32, William B. Scott: *The Theory of Evolution* pp. 8-11.

(٢١١) See: John Coulter: *Where Evolution and Religion Meet* pp. 29-30.

(٢١٢) Ibid. pp. 47-52.

(٢١٣) Ibid. pp. 56-58.

(٢١٤) Ibid. pp. 58-61.

أوجه النقد كذلك[٢١٥]. وفي الجملة، فإن هذه النظريات السالفة الذكر، ليست بنظريات كاملة في إيضاح التطور والعوامل المؤثرة فيه[٢١٦].

أما تشارلز داروين (١٢٢٤هـ/ ١٨٠٩م - ١٣٠٠هـ/ ١٨٨٢م) الذي بدأ حياته العلمية فوق السفينة بيجل[٢١٧] في رحلة لمدة خمس سنوات حول العالم، فقد أعطته هذه الرحلة فرصة لدراسة النباتات والكائنات الحية في أماكن مختلفة من العالم، وفي عام ١٢٧٦هـ/ ١٨٥٩م أعلن نظريته في كتابه: «أصل الأنواع» ذلك الكتاب الذي يعد - من وجهة نظر البعض - أهم كتاب ظهر في التاريخ العلمي على الإطلاق، وبه بدأ علم البيولوجيا مرحلة جديدة[٢١٨] من تطوره الذي أطرد بعد ذلك.

وفي نظرية داروين لم تظهر الأنواع المتكثرة في الطبيعة مستقلة، بل تعود تلك التنوعات إلى أصل واحد، تفرعت عنه سائر الموجودات، وقد أوضح ذلك قائلاً: «إن الطبيعي إذا تدبر أصل الأنواع، وأمعن النظر فيما يقع بين الكائنات العضوية من الخاصّيات المتبادلة، واستيطانها، واقتسام الكائنات بقاع الأرض، بحسب كفاءاتها، وما يحدث بين أجنتها من التشابه، ثم تعاقب وجودها خلال الأزمنة التي تكونت فيها طبقات الأرض، انتهى به البحث إلى أن الأنواع لم تُخلَق مستقلة، منذ بدء التكوين، بل نشأت كالتنوعات بعضها من بعض، وهذه النتيجة إن أيدتها البراهين القيمة، فلا جرم أنها غير كافية لإقامة الدليل القطعي التام، ما لم يبين الباحث كيف تحولت صفات الأنواع التي تأهلَ بها الأرضُ على إيغالها في الكثرة، حتى أحرزت كمال تركيبها الآلي وتعادلها النسبي، مما يبعث في كثير من الحالات على التأمل والتعجب»[٢١٩]، ويقول أيضًا مؤكدًا: «لا يمر بي خلجة من الشك في أن ما كنت أقطع به، كما قطع، الطبيعيون،

---

(٢١٥) Ibid. pp. 63-65.

(٢١٦) Ibid. pp. 65.

(٢١٧) Beagle.

(٢١٨) See: William B. Scott: *The Theory of Evolution* p. 31.

(٢١٩) أصل الأنواع: ٦٩.

من القول بأن كل نوع من الأنواع قد خلق مستقلاً بذاته خطأ محض، وإني اليوم على تمام الاعتقاد بأن الأنواع دائمة التغاير، وأن الأنواع التي نعتبرها من توابع الأجناس، هي أعقاب متسلسلة عن أنواع طواها الانقراض وعلى الاعتبار ذاته، تكون كل التنوعات التابعة لنوع ما أعقابًا متسلسلة عن ذلك النوع(٢٢٠).

وهناك قانونان يحكمان عملية تطور الأنواع عن أصل واحد، هما: التناحر على البقاء، والبقاء للأصلح أو الانتخاب الطبيعي، «إن التناحر على البقاء هو السبب المباشر الذي تنتهي إليه هذه الغايات عامتها، إذ إن النتيجة اللازمة لتلك السنة التي نطلق عليها اصطلاح: «التناحر على البقاء» هي إحراز التغايرات الطارئة على العضويات مهما كانت تافهة، ومن أي سبب نتجت وتثبيتها في صفات الأفراد، ثم انتقالها بالوراثة من الآباء إلى الأبناء طالما كانت ذات فائدة ما لهذه الأفراد في صلاتها المختلطة غير المتناهية، سواء أكانت هذه الصلات خصيصة بكائنات عضوية أُخر أم بحالاتها الطبيعية التي تحوطها في الحياة، وإذ ذاك تتعاقب الأسباب وتتهيأ الظروف لتوالداتها، فتضرب في غمرات الحياة على اعتبار أن ما يبقى حيًا من تولدات الأنواع التي تنتج في أزمان معيّنة نزر يسير، ولقد أطلقت الانتخاب الطبيعي على هذه السُّنة: سُنة تثبيت التغايرات في صفات العضويات مهما كانت تافهة، وكانت ذات فائدة ما للأحياء(٢٢١).

هذا التناحر على البقاء، نتيجة لميل جميع الكائنات الحية إلى الازدياد في العدد، وإن كان عدد الكائنات الحية يظل ثابتًا إلى حد ما، والسبب في ذلك يعود إلى أن عددًا كبيرًا من الأفراد يهلك بوساطة الأعداء، والأمراض، والانقراض، ومن هنا استنتج داروين مبدأ أو قانون التناحر على البقاء، حيث توجد حدود في كمية الطعام، والمأوى، وأماكن

(٢٢٠) السابق: ٧٢.

(٢٢١) السابق: ١٦١.

التكاثر، فتتنافس الأفراد بعضها مع بعض، لأجل الحصول على هذه الاحتياجات[٢٢٢].

أما الانتخاب الطبيعي أو البقاء للأصلح، فهو ينتج عن اختلاف أفراد كل نوع من الحيوانات والنبات بعضها عن بعض اختلافًا يمكن إدراكه، ومن التنازع من أجل البقاء ستبقى على قيد الحياة نسبة أعلى من الأفراد التي بها اختلافات متلائمة، إذ تكون بعض هذه الاختلافات مفيدة في الصراع، ولما كان أكثر الأفراد ملاءمة هي التي سوف تبقى على قيد الحياة، استعمل «داروين» مصطلح البقاء للأصلح، وبذلك يكون للتنازع على البقاء تأثير انتقالي في إزالة بعض الأفراد غير اللائقين والاحتفاظ بالأفراد اللائقين، ولما كان جزء كبير من الاختلاف ينتقل إلى الأجيال القادمة بوساطة الوراثة، فإن تأثير البقاء التفاوتي سيتراكم من جيل إلى جيل، وسيعمل باستمرار على المحافظة على ضبط الكائنات الحية لبيئتها الخارجية وطريقة حياتها[٢٢٣].

وفي هذا كله تخضع التطورات التي تصيب الكائنات الحية لمبدأ المصادفة والاتفاق، وتغلب الصبغة المادية على قانون الانتخاب الطبيعي[٢٢٤]، وهو في تقديمه لقانون الانتخاب الطبيعي لم يقدم جديدًا، إذ قدم فحسب مزيدًا من التنوعات الفردية، ولم يفلح في أن يفسّر تنوعات الكائنات الحية الموجودة[٢٢٥]. ويوجه «كولتر» نقدين للداروينية بالتغيرات الكمية التي يمكن إدراكها والتغيرات الكمية التي لا يمكن إدراكها، ويتعلق الثاني بالتطور التدريجي للأنواع، الذي يحصل بوساطة الانتخاب الطبيعي، الذي لا يكون حدًا فاصلاً في تحديد تخم وحدود أشكال الأنواع[٢٢٦]. وإن كان يشير كذلك إلى بعض إيجابيات هذه النظرية[٢٢٧].

---

(٢٢٢) السابق: ١٦٣ ـ ١٦٤.

(٢٢٣) السابق: ١٨٣.

(٢٢٤) See Thomas H. Morgan: *Acritique of theory of Evolution* p. 37.

(٢٢٥) Ibid. p. 154. p. 194.

(٢٢٦) See: *Where Evolution and Religion meet* p. 45.

(٢٢٧) Ibid. pp. 34-45.

كما تعرض لهذه النظرية بالنقد جوزيف دالتون هوكو (١٨١٧م - ١٩١١م)[٢٢٨]، ووليم بنجامين كاربنتر (١٨١٣م - ١٨٨٥م)[٢٢٩]، وبرون (١٨٠٠م - ١٨٦٢م)[٢٣٠]، ولاستون (١٨٢١م - ١٨٧٨م)[٢٣١] وسدجيويك (١٧٨٥م - ١٧٨٣م)[٢٣٢]، وأوين (١٨٠٤م - / ١٨٩٢م)[٢٣٣]، وهيجنتون (١٨٢١م - ١٨٩٧م)[٢٣٤]، وهوبكنز (١٧٩٣م - ١٨٦٦م)[٢٣٥]، وفاوسيت (١٨٣٣م - ١٨٨٤م)[٢٣٦]، وهوتون (١٨٣٦م - ١٩٠٥م)[٢٣٧]، وغيرهم كثير[٢٣٨].

وفي العصر الحديث أبانت التطورات العلمية في علم الحيوان عن فساد الداروينية، واعتبارها نظرية ليست بعلمية تمامًا، وقد وجه «كارل بوبر» هذا النقد بصفة خاصة إلى القانونين الأساسيين للنظرية الداروينية وهما: التناحر من أجل البقاء، والانتخاب الطبيعي أو البقاء للأصلح[٢٣٩].

وهناك العديد من الأدلة التي قدمها العلماء الذين اعتنقوا التطورية، فهناك الأدلة المستمدة من علم التشريح المقارن للحيوانات[٢٤٠]، والأدلة

---

(٢٢٨) David L. Hull: *Darwin* pp., 81-87.

(٢٢٩) Ibid. pp. 118- 126.

(٢٣٠) Ibid. pp. 126-142.

(٢٣١) Ibid. pp. 155-171.

(٢٣٢) Ibid. pp. 171-216.

(٢٣٣) Ibid. pp. 216-229.

(٢٣٤) Ibid. pp. 229-276.

(٢٣٥) Ibid. pp. 276-292.

(٢٣٦) Ibid. pp. 292-302.

(٢٣٧) Ibid. pp. 87-118.

(٢٣٨) Ibid. pp. 302-428.

(٢٣٩) See: Peter J. Bowler: *Evolution* pp. 342-349.

(٢٤٠) See: Thomas H. Morgan: *Acritique of the theory Evolution* pp. 8 - 14 Jhon M. Coulter *Where Evolution and Religion meet* pp. 14-15.

د. علم الدين كمال: «تطور الكائنات الحية» في «عالم الفكر» م ٣/ عدد ٤/ ١٣ وما بعدها.

المأخذوة من علم الأجنة المقارن[٢٤١]، والأدلة المأخوذة من علم الحفريات والتسجيل الجغرافي[٢٤٢].

وإذا كان داروين في كتابه «أصل الأنواع» لم يدرج الإنسان ضمن هذه الأنواع المتطورة عن أصل واحد، فإنه عاد في كتابه «أصل الإنسان» إلى تطبيق قانونَي التطور: التناحر من أجل البقاء والانتخاب الطبيعي، على الإنسان، مقررًا انحداره من أنواع أخرى أدنى منه من الحيوانات، وذلك من خلال فحص التركيب الجسماني للإنسان، ذلك التركيب الذي يدل على انحدار الإنسان من أنواع من الحيوانات أدنى منه، وكذلك التركيب الجنيني للإنسان والحيوان[٢٤٣].

ولقد لقيت الداروينية في الغرب معارضة شديدة من جهة رجال الكنيسة، كما لقيت معارضة من قبل رجال العلم على السواء فرضها الكثير من العلماء وآباء الكنيسة لأمرين:

١ ـ تعارضها مع تعاليم الكتاب المقدس، وبصفة خاصة، فيما يتعلق بنظرية الخلق.

٢ ـ زعمها أن الإنسان قد انحدر عن أصل أقل منه، وهو القرد[٢٤٤].

لقد تحدث داروين عن أصل الدِّين موضحًا أنه لا يوجد لدينا دليل يرتبط بوجود تعظيم للالهة لدى الإنسان، وعلى النقيض من ذلك فهناك أدلة عديدة تنبع من المعيشة الطويلة مع الأجناس الهمجية التي وجدت ـ

---

(٢٤١) See: Thomas H. Morgan: A *Critique of the theory evolution* pp. 14-24. See: Jhon M. coulter *Where Evolution and Religion Meet* p. 19. Mynard smith The theory of Evolution. pp 231-267.

(٢٤٢) د. علم الدين كمال: «تطور الكائنات الحية في «عالم الفكر» م ٣/ عدد ١٣/٤ وما بعدها.

(٢٤٣) See: *The* Descent of man: pp. 5-110.

(٢٤٤) See: Jhon M. Coulter *Where Evolution and Religion meet* pp. 1-2.

وما تزال موجودة ـ تؤكد عدم وجود فكرة إله واحد أو آلهة متعددة، كما لا يوجد في لغات هذه الأجناس الهمجية ما يعبر عن هذه الفكرة، تلك تنبع بالضرورة من وجود موجود أعظم خالق وحاكم للكون، ويشير داروين إلى أنه ربما كانت عبادة الأرواح، هي أولى أشكال العبادة التي مارستها الشعوب الهمجية الأولى، وعبادة الأرواح هي الأصل الذي ترجع إليه عبادة الإله الواحد أو الآلهة المتعددة(٢٤٥).

ويشير «جرانت» في بحوثه من علاقة الداروينية بالدين، إلى أن الدين يعتمد على العاطفة والحب، وبتعبير أدق، يعبر الدين عن أمنيات الإنسان في حياته، ومن هنا فهو ضروري للطبيعة الإنسانية(٢٤٦). وباعتبار أن الدين يعبر عن التطور العقلي للإنسان، فإنه يتطور من أصول أولية بسيطة، وجدت لدى شعوب القبائل الهمجية: ولقد بدأت تلك الأصول من عبادة الأشياء، إلى عبادة آلهة القبيلة، وذلك بوساطة عبادة الأصنام التي ترمز إلى هذه المعبودات، ولقد تجلت عبادة آلهة القبيلة ـ باعتبارها حالة متقدمة من التدين عند شعوب القبائل الهمجية في عبادة الأجسام السماوية وعناصر القوة في الأرض والبحر والسماء، ولقد كانت تلك العبادة أول مرحلة من مراحل الدين الأهلي عند شعوب الأمم السماوية في مصر، واليونان، والصين، وفارس، والهند، وبيرو، ثم تطوّرت العبادة إلى عبادة المعبود الأعظم أو الإنسان الكامل في الطبيعة. وفي الجملة، فقد تطوّرت العبادة الدينية وطقوسها ممثلة في عبادة قوى الطبيعة من الموضوعية المادية إلى الذاتية الدينية عن طريق إيجاد عبادة روحية أزلية بوساطة الإنسان من خلال قوى الطبيعة، ووصف تلك القوى الطبيعية: كل القوة، وكل الحكمة، وكل الحسن والجمال، وقد تدرجت هذه العبادة من أشكال أولية بسيطة إلى أشكال معقدة، وأنظمة دينية، وفي الجملة، فقد ارتبط تطور

(٢٤٥) - See: *The* Descent of man: pp. 105-107.

(٢٤٦) See: *The* dierection of Human Evolution pp. 161-168.

الإيمان والعقائد الدينية بتطور الإنسان[٢٤٧].

أما عملية الخلق - طبقًا للداروينية - فتخضع لعوامل داخل الطبيعة لا لعوامل من خارجها فعلم الأجنة يوضّح لنا كيفية خلق الإنسان وتطوره دون حاجة إلى قوة غيبية عليا، وعلم الجيولوجيا يستطيع أن يحدد لنا كيفية تكون الأرض طبقًا للقانون الطبيعي والداروينية تفسر لنا كيفية تحول الأرض وتغيرها باعتبار أن ذلك نتيجة لأسباب طبيعية[٢٤٨]، وهنا دخلت الداروينية في صراع مع اللاهوت المسيحي، الذي يجعل القوة الغيبية العليا (الله تعالى) المؤثر الأعظم في عملية الخلق وحياة العالم، وبصفة خاصة حياة الإنسان[٢٤٩]، وخاصة أن الداروينية قد اعتمدت القول بخلق الإنسان والعالم بوساطة التطور التحويلي الذي يتعارض مع تعاليم الكتاب المقدس في الخلق، تلك التعاليم التي تقرر ضرورة الحاجة إلى الخالق، كما أنها، أي الداروينية، تدمر فكرة الغائية والنظام في الطبيعة[٢٥٠] وتنكر المعجزات الواردة في الكتاب المقدس[٢٥١].

ولقد حاول البعض أن يوفق بين النظرية الداروينية والدين المسيحي؛ ذلك أن التطورية غير خطة الله في الخلق، ومن خلال هذا التوفيق بين الداروينية والتعاليم المقدسة، يمكن أن تكون المسيحية ديانة مؤسسة على قواعد العلم، أي ديانة علمية[٢٥٢]، ويذهب باحث آخر إلى ضرورة التفرقة بين الدين والعلم، فالكتاب المقدس كتاب دين وليس بكتاب علم، فهو كتاب الله الذي أنزله بوساطة عيسى لتأسيس قواعد الإيمان المسيحي

---

(٢٤٧) Ibid. pp. 169-174.

(٢٤٨) Ibid. p. 203.

(٢٤٩) Ibid. p. 205.

(٢٥٠) Ibid.

(٢٥١) See: Auvar
Ellegard: *Darwinism:* pp. 141-155.

(٢٥٢) See: Jhon M.
Coulter: *Where Evolution and Religion meet* pp. 100-105.

من أجل الخلود الخير في الآخرة، ومن هنا نستطيع أن نؤمن بالكتاب المقدس، كما نستطيع أن نؤمن بالداروينية[٢٥٣]. ويشير ثالث إلى أن النظرية الداروينية لا يمكن أن تكون نظرية ملحدة، كما لا يمكن أن تُنكر وجود الله ذلك أنها نظرية تتعامل مع الأسباب الثانية في الطبيعة، فعندما ينتهي العلم يبدأ الإيمان، وعندئذ يصيح الفيلسوف أو العالم، قائلاً: إن الله موجود[٢٥٤]. بينما ذهب فريق آخر من العلماء التطوريين إلى أن النظرية مادية تنكر وجود الله، والمعجزات، والغائية، وتعاليم الكتاب المقدس، كما رفض هذا الفريق من التطوريين الماديين كل المحاولات التي قام بها علماء الكنيسة للتوفيق بين الداروينية وتعاليم الكتاب المقدس، وذهب إلى ذلك «أرنست هكل» و«بوخنر» كما سبق أن أوضحنا.

وكما أثارت هذه النظرية زوابع فكرية في الغرب مع اللاهوت، أثارت كذلك زوابع فكرية في العالم الإسلامي، من جهة تعارضها مع الدين المسيحي أو الإسلامي أو عدم تعارضها مع الدين، وذلك من خلال التوفيق بين التعاليم الدينية في الخلق وبين النظرية الداروينية، أو رفض تلك النظرية جملة، أو اتخاذ النظرية أداة للإلحاد، أو قبول النظرية كاملة مع التفرقة بين مجال العلم ومجال الدين، لقد حدث في العالم الإسلامي رد فعل شبيه بما حدث في العالم الغربي، كما سبق أن أوضحنا.

لدى «شبلي شميل» يظهر الاتجاه المادي في الفكر الفلسفي الحديث في مصر، تغذيه الداروينية وتمده شروح الماديين عليها بزاد غير قليل، لتصبح الداروينية أداة للإلحاد، فهو يقبل النظرية الداروينية قبولاً تامًا، ويقوم على شرحها وتفسير معضلاتها لأبناء العربية، فهو يتحدث عن الأصل الذي انحدرت منه الأنواع، والقوانين التي تحكم تطور الأنواع بما فيها الإنسان، كما يقدم الأدلة من علم التشريح وعلم الحفريات على

---

(٢٥٣) See: William W. Keen: I *Beliave in God and Evolution* pp. 19-20.

(٢٥٤) See: Edwin Grant: The *Direction of human Evolution* pp. 210-211.

صحتها، موضحًا أن كل ذلك يتوقف على الأحوال الطبيعية[٢٥٥]، ولسنا نجد جديدًا لديه يضاف إلى ما قدمه علماء الغرب من أدلة وبراهين على صحة النظرية.

وفيما يتعلق بإثبات وجود الله ـ تعالى ـ ونظرية الخلق، لا نجد لدى «شبلي شميل» حديثًا عن الخلق بالمعنى الديني المعروف، فليست هناك قوة خارج الطبيعة (الله تعالى) أبدعت العالم انطلاقًا من التوحيد بين المادة والقوة، وقد أوضح شبلي شميل ذلك، قائلًا: «إن القوة والمادة لا تنفصلان البتة، ولا أظنك تستطيع أن تعرفنا بمادة مجردة عن كل قوة أو حركة أو تطمع أن تبين لنا قوة أو حركة مجردة عن كل مادة، فالقوة لا تعرف إلا بالمادة، والمادة لا تعرف إلا بالقوة، فلا تدرك الواحدة بدون الأخرى[٢٥٦]، وبالتالي فليس هناك قوة خارجة عن الطبيعة أبدعت الطبيعة، يقول شميل: «لا شك أن الذين يقولون بوجود قوة أبدعت العالم من لا شيء لا يستندون في قولهم هذا إلى شيء من العلوم الطبيعية والفلسفة العملية التي تتبع العلم في سيره وتتغير مع تغير الأفكار بتغيره، وإنما يفعلون ذلك انقيادًا لفلسفة موهومة، نشأت عن نقصان الاختبار في سالف الأزمان، ورسخت في العقل حتى كادت تكون ثابتة فاعتبرت غريزية، وحجتهم الكبرى: هي أنه لا بد لكل معلول من علة، وقد فاتهم أنه في هذا الدور المتسلسل، لا بد لهم من الوقوف عند نقلة، يثبتون فيها حصول الوجود بالمعجزة إلا أنهم عوضًا عن أن يقفوا فيه عند حد الأبحاث الطبيعية المؤيدة بالاختبار، ويثبتوه للمحسوس، يطفرون به إلى ما وراء الطبيعة، ولو فاتهم الدليل ونقصهم البرهان»[٢٥٧].

وفي الجملة، فالعالم قديم تتلازم فيه القوة والمادة، دون حاجة إلى قوة

---

(٢٥٥) انظر: **فلسفة النشوء**: ١/ ٢٤٧ ـ ٢٥٥، ١/ ٢٦ ـ ٢٦٥.
**والمقتطف**: م ٦/ ج ١٢/ ٧١٥.
(٢٥٦) السابق ١/ ٢٢٩.
(٢٥٧) السابق ١/ ٢٣٠ ـ ٢٣١.

مبدعة من خارج المادة، يقول شبلي شميل: «فمن أين عرفوا أن القوة قد توجد مجردة عن المادة؟ والحال أن المادة لا تنفصل عن قواها، أم كيف جاز لهم التصديق بوجود شيء من لا شيء؟ وهل ضلال أشد من هذا الضلال على العقل؟ فتكون العالم من العدم أمر مستحيل لا يقبله العقل، ولا يثبته الاختبار، والعدم لفظة لا معنى لها، ومن المقرر أن المادة دائمة الوجود لا تتغير، وهذا يقتضي كونها قديمة، ولو فرضنا وجود قوة مبدعة، لما أمكن وجودها باعتبار الزمان: لا قبل الخلق ولا بعده، لا قبل الخلق، لأن ذلك يقتضي بقاءها مدة من الزمان بلا عمل، وفي حالة السكون أمام المادة اللاصورة لها والساكنة أيضًا، وهذا غير سديد. ولا بعده، لأن هذا ظاهر البطلان، فإذا كانت القوة المبدعة لا تقدر أن توجد قبل الأشياء ولا بعدها، وإذا كانت المادة لا تدثر، وإذا لم تكن مادة بلا قوة، ولا قوة بلا مادة، فلا شك أن العالم قديم، فما لا ينفصل لم يكن منفصلاً، وما لم يدثر لم يبدع»[٢٥٨]. وهذه المادية التي تنفي تأثير أية قوة من خارج الطبيعة في الكون، تستلزم القول بالاتفاق والمصادفة، ونفي الغائية والنظام في الكون، والقول بالضرورة العمياء في كلّ أفعال الطبيعة[٢٥٩].

أما «إسماعيل مظهر» فإنه يرفض القول بمادية النظرية الداروينية، إذ يرى أن المذهب المقصور على البحث في نشوء بعض العضويات من بعض، بعيد عن البحث عن الأصل الذي تستمدّ منه حياتها[٢٦٠]، فمذهب النشوء ليس بمثبت للمادية ومشيد لأركانها هادم للأُلوهية وما بعد الطبيعة لأن المذهب لا يبحث إلا في تلك القوانين الثانوية الجزئية التي تحكم في وجود الأفراد، وتثبت تسلسل بعضها من بعض، متحولة من حلقات من النشوء التجريبي، فهو بعيد عن البحث في الماهيات[٢٦١]. وفي الجملة، فالتطور لا يتعلق بالبحث في أصل الأنواع الموجودة في

(٢٥٨) السابق ١/ ٢٣١.
(٢٥٩) السابق ١/ ٢٦٠.
(٢٦٠) انظر ملقى السبيل: ٥٤.
(٢٦١) السابق ٦٦ ـ ٦٧.

الطبيعة، وإنما يبحث في تناسلها بعضها من بعض، وبالتالي فلا علاقة له بما وراء الطبيعة. ويؤمن «إسماعيل مظهر» إيمانًا كاملًا بتطور الأنواع بما فيها الإنسان بعضها عن بعض عن أصل واحد، إذ إن القول بالخلق المستقل لم يَقُمْ عليه دليل تجريبي، أو مشاهدة طبيعية أو برهان منطقي يُثبت أنّ كلّ نوع من الأنواع قد خُلق بشكله المعروف فوق الأرض بين فترات الزمان، أو يدلّ على أن ما يظهر على الأنواع من الكفاءة التامة لما يحيط بها من أعاصير الحياة الطبيعية واستيطانها، كان لخلقها الأول ضرورة[٢٦٢].

وصفوة القول أن الخلق بالمعنى الديني المعروف، وهو إيجاد الله ـ تعالى ـ العالم بما فيه من كائنات وإبرازها من العدم إلى الوجود، لا يتحقّق في النظرية «الداروينية» إذ إن الخَلق لا معنى له في مذهب يؤمن بالتلازم بين المادة والقوة، وعدم حاجة المادة إلى قوة مبدعة من خارجها، بل عملية الخلق تخضع لقوانين طبيعية لا تحتاج إلى تدخّل من خارج الطبيعة، إذ يحكم الخلقِ قانونا الانتخاب الطبيعي والتناحر من أجل البقاء، وهذا يستلزم رفض كلٍ من الغائية والنظام في الكون، والقول بالضرورة العمياء التي تحكم نظام الكون. وفي الجملة، القول بمادية الكون، ولا يقتصر ذلك على أنواع النبات والحيوان فحسب، بل يمتد إلى الإنسان أيضًا، إذ انحدر هو وسائر مكوّنات العالم من النبات والحيوان عن أصل واحد، ولم يُخلق خلقًا مستقلًا.

وفي الجملة فقد اصطبغت الداروينية بالصبغة المادية الإلحادية لدى «شبلي شميل»، ويتغير هذا الموقف لدى «إسماعيل مظهر» الذي يرفض القول بمادية النظرية الداروينية، موضحًا أنها لا تنكر وجود الله ـ تعالى ـ كما أشرنا من قبل في أكثر من موضع، لأنها لا تبحث في الماهيات، بل تبحث في تناسل الأنواع (الحيوان، والنبات، والإنسان) بعضها من بعض، طبقًا لقوانين النشوء والارتقاء، وهو يرفض تمامًا القول بالخلق المستقل، ويعتنق القول بتطوّر الإنسان كغيره من سائر أنواع الحيوان والنبات عن نوع أدنى منه، وانحدار الأنواع كلها من أصل واحد.

---

(٢٦٢) انظر السابق: ٢٦١.

## ٢ ـ النزعة الإنسانية لدى حسن حنفي

يتمثل التيار الإنساني في الفكر الفلسفي المعاصر في مصر في كتابات حسن حنفي، إذ يتم تحويل علم الكلام لديه من دراسة الإلهيات إلى دراسة الإنسانيات، أي الانتقال من الله إلى الإنسان، على النحو الذي حدث في علم الكلام المسيحي تمامًا، أي الدعوة إلى أنسنة علم الكلام أو الناسوتية، أي إن الله يكون على حسب نماذج الإنسان العقلية أو الإنسان الكامل على اعتبار أن الله هو الإنسان، فقد خلقَ الإنسانُ الله على مثاله العقلي، وألَّهَه وعَبَدَه، وخلع عليه الصفات والخصائص الإنسانية التي يودّ الإنسان تحقيقها، ولكنه لا يستطيع. وفي الجملة، فإن الإنسان قد اخترع الإلٰه على حسب نموذجه العقلي، وأضفى عليه الصفات التي يود أن يكون عليها في لحظة من لحظات الاغتراب الديني، وتفضي هذه النظرية في التحليل الأخير إلى أنسنة الإلٰه، أو إنسانية بدون إلٰه، أو انتهاء دور الإلٰه وبداية دور الإنسان[٢٦٣].

إن علم الكلام الذي يركز على الإلهيات علم مقلوب ـ في نظره ـ حيث يكون الله فيه مركز الوحي وموضوعه في وقت معًا، على حين أن الوحي يستهدف الإنسان فبدلاً من أن يتطابق هذا العلم مع قصد الله وموضوع كلامه ووحيه ويتجه نحو الإنسان، خالف هذا المقصد واتجه نحو الله نفسه بحركة عكسية مضادة، وباستعمال صورة مجازية، وإذا كان الوحي من حيث المقصد نازلاً نحو الإنسان فإن علم الكلام قد قلب الوضع وجعل مقصده صاعدًا نحو الله، وهذا هو معنى أن الوحي هو علم الإنسان وليس علم الإله[٢٦٤]. الإنسان هو محور علم الكلام، فالإلٰهيات ذاتًا وصفات وأفعالاً هي وصف للإنسان الكامل ذاتًا وصفات وأفعالاً[٢٦٥]. وتحويل علم الكلام من الله إلى الإنسان، بتأليه الإنسان أو

---

(٢٦٣) See: Thomas Molnar: *Theists and atheists* pp. 61-156, Jhon Passmore: *The Perfectibility of man* pp. 11-27.

(٢٦٤) انظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ٢/٦٠٧ ـ ٦٠٨.

(٢٦٥) انظر: د. حسن حنفي: **دراسات إسلامية**: ٢ ـ ٣.

أنسنة الإله كفيل بالقضاء على أزمة الإنسان المعاصر، وذلك إنما يتحقق بتحويل الفكر الكلامي من التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان، بل بتحويل أوصاف الله في هذا العلم إلى الإنسان، وهنا يصبح علم الكلام أقرب إلى «الانثروبولوجيا» منه إلى «الثيولوجيا». يقول حسن حنفي: «الحقيقة أننا إذا دققنا النظر في القديم وأوغلنا في ثناياه، فربما وجدنا الإنسان حاضرًا في كل علم، وماثلاً في كل مذهب وقابعًا وراء كل فكرة، ولكنه مغلف بمئات من الأغلفة اللغوية، والعقائدية، والإلهية، والتشريعية التي إن أمكن إزاحتها ظهر الإنسان جليًا واضحًا على أنه محور كل دين وشريعة ووراء كل لغة وفكر. مهمتنا ـ إذن ـ هي كشف هذه الأستار وإزاحة هذه الأغلفة، ونزع هذه القشور من أجل رؤية الإنسان، حتى ننتقل بحضارتنا من الطور الإلهي القديم إلى طور إنساني جديد، فبدلاً من أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن هذه الأغلاف، تكون متمركزة على الإنسان والإنسان خارج الأغلاف. وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبغي نقل تمركز الحضارة من الله إلى الإنسان، وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان، وعلى هذا النحو نقضي على أزمة الإنسان في عصرنا الحاضر، وهي غيابه عن فكرنا القومي»[(٢٦٦)].

إن علم الكلام هو علم الإنسان، والله هو هدف الإنسان ورسالته وغايته في الحياة وآماله وأمنياته فيها[(٢٦٧)] فالله تعبير عن رغبات الإنسان وحاجاته ونموذجه العقلي وصورة من صور الفكر الإنساني، وبالتالي فليس هناك تعريف محدد له، ليس الله ذاتًا حقيقية مفارقة بيده مقاليد كل شيء في هذا الكون، بل هو كما يقول حسن حنفي: «الله عند الجائع هو الرغيف، وعند المستعبد هو الحرية، وعند المظلوم هو العدل، وعند المحروم عاطفيًا هو الحب، وعند المكبوت هو الإشباع، أي إنه في معظم الحالات صرخة المضطهدين، والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلف هو التقدم، فإذا كان الله هو أعز ما

---

(٢٦٦) السابق: ٣٠٠.

(٢٦٧) انظر: د. حسن حنفي: **التراث والتجديد**: ١٣٩ ـ ١٤٢.

لدينا وأغلى ما لدينا، فهو الأرض، والتحرر، والتنمية، والعدل. وإذا كان الله هو ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق، والقوت، والإرادة والحرية. وإذا كان الله ما نلجأ إليه حين الضرورة وما نسعيذ به من الشر، فهو القوة، والعتاد، والعدة، والاستعداد. كل إنسان وكل جماعة تسقط من احتياجاتها عليه»[٢٦٨]. إن تقدم البشرية مرهون بتطورها من الدين إلى الفلسفة، ومن الإيمان إلى العقل، ومن مركزية الله إلى مركزية الإنسان حتى تصل الإنسانية إلى طور الكمال، وينشأ المجتمع العقلي المتحضر المستنير[٢٦٩].

وفي الجملة، فإن الله تصور إنساني خالص، خلقه الإنسان في ذاته على صورته ومثاله، وأضفى عليه الصفات الكمالية الإنسانية التي يود أن يكون الإنسان عليها، ولكنه لا يستطيع أن يحققها، فيلجأ نتيجة للاغتراب الذي يعانيه إلى خلع ذلك على موجود غيبي خارج ذاته، فالله هو الإنسان والذات الإلهية صورة الإنسان الكامل، أو هي الذات الإنسانية في أكمل صورها، وقد صرح حسن حنفي بذلك بكل وضوح. قائلاً: «يخلق الإنسان جزءًا من ذاته ويؤلهه، أي إنه يخلق المؤله على صورته ومثاله، فهو يؤول أحلامه ورغباته، ثم يشخصها ويعيدها، فالمعبود دليل على العجز والمقدس قرينة على عدم القدرة. القادر لا يعبد ولا يقدس، بل يعمل ويحقق خططه وأهدافه، فإن عجز تسربت طاقته بتحقيق ذاتي خالص، فيتصور خططه وأهدافه وأمانيه، وقد تحققت بالفعل. والتحقق بالفعل، وفي نطاق الذات وبالخيال هو التشخيص، فتتحول العبادة إلى معبود، والفعل إلى مفعول، وتنشأ الذات التي تستقبل بعد ذلك بسهولة عديدًا من الصفات، وتكون مشجبًا يسهل عليه تعليق باقي الأماني الإنسانية التي لم تحقق، وتصبح الذات الإلهية صورة الإنسان الكامل... إن اختيار باقة من الصفات المطلقة، ووضعها معًا في صورة معبود تشير إلى أن الإنسان إنما يؤله نفسه، بعد أن دفع نفسه إلى حد الإطلاق، فالذات الإلهية هي الذات

---

(٢٦٨) السابق: ١٢٨.

(٢٦٩) انظر: د. حسن حنفي: **دراسات إسلامية**: ٩٦ ـ ٩٧.

الإنسانية في أكمل صورها[٢٧٠].

ومن هذه الزاوية يتجه «حسن حنفي» إلى نقد الأدلة التي قدمت في علم أصول الدين لإثبات وجود الله ـ تعالى ـ وبصفة خاصة دليل الجوهر والعرض أو دليل الحدوث، ودليل الممكن والواجب ويحاكم كل مضامين هذا العلم إلى فكرته هذه التي يريد بها أن يبني عقيدة بلا إله، ودينًا بلا عبادة وشريعة بدون وحي منزل، وثورة ثقافية تطور هذا «الفولكلور» التراثي إلى فلسفة عقلية ينتجها ويستهلكها الإنسان المتوحد في هذا الكون ليس معه ولا فوقه شيء.

فدليل الحدوث أو دليل الجوهر والعرض الذي يقوم على تقسيم العالم إلى جواهر وأعراض ثم إثبات حدوث الأعراض، إذ يجوز عليها العدم والبطلان بعكس القديم، وبالتالي حدوث الجواهر لحاجتها إلى الأعراض الحادثة وارتباطها بها في الوجود، والمحدث لا بد له من محدث فثبت احتياج الجواهر والأعراض معًا إلى محدث وفاعل هو الله ـ تعالى[٢٧١]. هذا الدليل يقوم ـ في نظره ـ على وهم خاطئ، لا وجود له في الذهن ولا في الواقع، فالشيء لا ينقسم إلا بالوهم والافتراض والخيال، ولا يمكن قسمته بالفعل إلى قسمين، نظرًا لوجود أقسام صغيرة يصعب قسمتها، حتى ولو بأساليب العلم الغربي الحديث، هو افتراض عقلي خالص لا وجود له بالفعل، قائم على إبراز مشكلة الجوهر الفرد الذي لا ينقسم، ومن ثم يحتاج في تبرير وجوده إلى غيره، كل ذلك تمرين عقلي لمتدين يركب ذاته، حتى يسمح له بإثبات جوهر فرد يقدر على قسمته، وبالتالي يحتاج إلى تبرير وجوده بالنسبة إلى غيره، فالغير عنده حلّ لكل المسائل إلا الذات، ولا تفهم الأمور بالرجوع إلى الذات، بل بالرجوع إلى الغير، وهو ما ترسب في وجداننا القومي حتى الآن بالاعتماد على الغير لا على الذات[٢٧٢].

---

(٢٧٠) من العقيدة إلى الثورة: ٢/ ٦٣٩.

(٢٧١) انظر: الجويني: **لمع الأدلة**: ٧٦ ـ ٨٠.

(٢٧٢) انظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة ٢/ ٤٤**.

كذلك يكمن خطأ الدليل من ناحية أُخرى، لدى «حسن حنفي»، في الانتقال من القسمة إلى السببية، فعلى فرض الوصول إلى جزء لا يتجزأ، فلماذا يستدل منه على أنه يحتاج في تبرير وجوده إلى قدرة أعظم منه، هي قدرة الله؟ ويثبت الدليل الله خارج العالم وخارج الأشياء متقدمًا عليها سابقًا لها، أفضل منها جميعًا، إنها نظرة متطهرة إلى الله تفصله عن العالم، تجعل العالم أقل منه مرتبة، مما يسهل بعدها الوقوع في التصوف والإشراق من ناحية الله، وفي المادية أو العدمية من جانب العالم[٢٧٣]. ومن ناحية الفكر العلمي فإن إثبات الأعراض وحدوثها أسهل بكثير من إثبات حدوث الجواهر، لأن الأعراض تطرأ على الجواهر وتتوالى عليها، فالجوهر هو الثابت والأعراض هي المتغيرة، وبالتالي يصعب تصوّر الجواهر على أنها حادثة، إلا إذا تم التوحيد بين الجوهر وأعراضه، مما ينفي وجود الجوهر، كما أن موضوعات الحركة والسكون وباقي الأعراض مواضيع للعلم الخالص، مثل الديناميكا، وليست مجالاً للتأمل الفلسفي الخالص، كدليل على أن الأعراض حوادث، والتغير كونًا وفسادًا موضوع علم الحياة، وليس وسيلة لإثبات فلسفي لوجود لا يتغير ولا يتبدل[٢٧٤] ولا يفرق هذا الدليل بين العلة والسبب: العلة سبب طبيعي والسبب علة ميتافيزيقية، العلة للأثر، والسبب للوجود. إن علاقة الحركة بالمحرك والعلة بالمعلول على هذا النحو الشخصي الطولي الذي لا بد من الوصول فيه إلى علة أولى مشخصة ليست علاقة علمية بلا علاقة دينية إيمانية، تقوم على التشخيص، فليس لكل حركة محرك، وليس لكل معلول علة هناك حركة ذاتية وتغير ذاتي وفعل ذاتي. هكذا يستشكل «حسن حنفي» متناسيًا أن الحركة الذاتية تعبر ـ كما ذكر بلا وعي ـ عن تغير، ولا بد للتغير الداخلي الذاتي من سبب أو دافع، أي إن الحركة لا بد لها من محرك كما يقولون.

إن دليل الحدوث وإثبات وجود الله خارج العالم، أو بتعبير أدق، خارج الإنسان، يؤدي إلى تدمير الإنسان والعالم، ويسلب حقوق العالم

---

(٢٧٣) السابق: ٢/ ٤٥.

(٢٧٤) السابق ٢/ ١٩ ـ ٢٠.

والإنسان، مما يجعل إحساس الإنسان بالواقع معدومًا، إنه يعبر عن ضياع الإنسان واغترابه. يقول حسن حنفي: «أخطر شيء في دليل الحدوث هو تدمير الواقع وإثبات عجز الإنسان، مما يسمح لكل نظم القهر والتسلّط أن تقوم بدور الله الماسك بالعالم والحافظ له، فلماذا لا تكون الأعراض حادثة؟! إن الحدوث إسقاط من عواطف التأليه على الطبيعة، فينشأ من هذا الإسقاط تقليل لها في الشرف والقيمة في مقابل إثبات الأكثر قيمة وشرفًا، ليس الحدوث تصورًا للأشياء، بل هو نتيجة عكسية لعواطف التأليه، وأزمة نفسية بالنسبة لقضايا التغير الاجتماعي، ويأس من تغيير العالم. بالفعل الحدوث اتجاه «ماسوشي» بالنسبة للأشياء؛ لأنه يقضي عليها، ويريد إفناءها وتدميرها، وينكر عليها أن تكون مستقلة موجودة باقية بنفسها، الحدوث تدمير للعالم، وقضاء عليه، وإنكار لوجوده، ترفعًا وذهابًا إلى ما وراءه بحثًا عن أمل ضائع، وتعويضًا عن ذلك بانتصار ذهني في مجتمع مفهوم، أو تأكيدًا للسلطة وتثبيتًا للقدرة في حالة مجتمع متصور»[٢٧٥] وقد يبدو من هذا النقد أنه «سيكولوجيًا» أكثر منه نفسيًا، وأنه أشبه بالنقد الأدبي والتحليل النفسي منه بالجدل العقلي والتفلسف، وأنه غير صحيح تاريخيًا أو واقعيًا، فعندما كان الصحابة ينظرون إلى الكون ويقول الواحد منهم: ربي وربك الله، لم يكونوا يعرفون نظم القهر والتسلط[٢٧٦]، وعندما كان الإسماعيلية يؤمنون بقدم العالم وخلوده أسندوا إلى إمامهم دور «الله» الماسك بالعالم والحافظ له[٢٧٧].

كذلك فالحكم بحدوث العالم، وحاجته إلى علة من خارجه، يسلب العالم حقه في الوجود، كما يتناقض مع التفكير العلمي القائم على الثبات والاطراد. تصور العالم حادثًا، يجعله محتاجًا إلى غيره، فاقدًا وجوده من

---

(٢٧٥) يقصد بالماسوشية: ١ ـ نزعة تدميرية من المرء تجاه نفسه، بسبب القلق المتأصل فيها، فيدفعها ذلك إلى تدمير كل شيء. ٢ ـ إحداث الإثارة الجنسية عن طريق الألم والقسوة بالنسبة لكل من الرجل والمرأة. انظر
- Benjamin B. Wlaman: *Dirctionary of Behavioral Science* p. 209.

(٢٧٦) انظر: طه حسين: **الشيخان**: ٢٣٣ وما بعدها.

(٢٧٧) انظر: د. حسن الشافعي: **مدخل**: ٩٥.

ذاته، مستمدًا وجوده من طرف آخر يمده بالعون. إن هذا الفصم بين الحركة والمحرك أو المعلول والعلة، لا يفسر الحركة والتغير؛ لأنه يجعل الأثر كله والفعل كله للعلة دون المعلول، وللمحرك دون المتحرك، وبالتالي تسقط الطبيعة نهائيًا[٢٧٨]. ويزداد الأمر سوءًا باعتبار أحدهما كمالاً والآخر نقصًا، مما يجعل إحساس الناس بالواقع معدومًا، وشعورهم بالدنيا غائبًا، مما قد يوقعهم في الغيبيات والأساطير، ويجعلهم مغتربين عن العالم، يشيحون بوجوههم عنه[٢٧٩]. والأخطر من ذلك كله ما يوحي به دليل الحدوث من إثبات عجز الإنسان عن فعل أي شيء في العالم أو إحداث تغيير فيه[٢٨٠]. وإذا كان في الاستدلال الكلامي على حدوث العالم «ماسوشية»، ففي هذا النقد دغدغه لنوازع «النرجسية» لدى الإنسان المعاصر.

والغريب أن يحاول هذا الفكر زيادة فاعلية الإنسان عن طريق القول بإله معطل: ورفض دليل الحدوث والقول بقدم العالم لا يعني تعطيل الصانع عن الصنع، بل تنزيهًا له عن الاشتغال بأمر العالم والتدخل في قوانين الطبيعة، وإثباتًا لحكمته في ترك العلمية والغائية، وتركًا للحرية للعمل في العالم، وللعلم الإنساني لاكتشاف قوانينه، فالباعث في هذا الفكر الليبرالي الإنساني على نفي الصانع أو الإله الخالق باعث شرعي، وهو الحافظ على استقلال العالم، وعلى الحرية الإنسانية فيه، وتنزيه الله ـ سبحانه ـ عن التدخل في أمر هذا العالم أو الاشتغال به، فإن إثبات الصانع ليس له باعث آخر إلا القضاء على استقلال العالم، ونفي الحرية الإنسانية، وهذا ما يفعله دليل الحدوث[٢٨١]. وقديمًا بلغ التنزيه الزائف بالإسماعيلية إلى تنزيه الله ـ سبحانه ـ عن أن يوصف بأي وصف حتى بالوجود أو العدم، ولم يكن ذلك كسبًا للحرية الإنسانية، لأن الكمالات الإلهية خلعت على

---

(٢٧٨) انظر د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة** ٢/ ٩٢.

(٢٧٩) السابق: ٢/ ٣٠.

(٢٨٠) السابق: ٢/ ٣١.

(٢٨١) السابق: ٢/ ٩٣ ـ ٤٠.

طبقة متميزة من «حدود الدعوة» تحيط بالإمام المزعوم، منبع التصرف والتعليم، الذي يجب على البشر الخضوع له والتسليم في كل من المعرفة والعقل على السواء[٢٨٢].

أضف إلى ذلك أن هناك مخاطر سلبية لهذا الاستدلال ـ في نظر حسن حنفي ـ على الحياة الاجتماعية: «إذ يؤدي إلى تصور العالم في حالة ضياع، وأن الله هو الماسك له، فكما أنه صانع له فهو مفنٍ له. في حين أن قدم العالم قد يعطي أهمية للعالم؛ لأنه ماسك نفسه بنفسه: إله مثل الله، أو يجعل الله داخلاً في العالم وليس خارجًا عنه، وبالتالي ينشط الله في العالم وبسببه ومن خلاله، وليس من فوق العالم ورغمًا عنه وضد قوانينه، كما يجعل الإنسان يعيش في عالم كله ألوهية وعالمية في آن واحد»[٢٨٣]. ولا ندري كيف يجتمع هذا مع عقيدة ثورية ترى تعطيل الصانع عن الصنع، وتنزيهه تمامًا عن الاشتغال بالعالم، والتدخل في قوانين الطبيعة.

إن الذي يهدد موقف البشرية من العالم، قد يكون خلق العالم من عدم، فقد تحول في تصور العامة، وربما الخاصة أيضًا، إلى جعل الله ساحرًا خالقًا من عدم، وبالتالي تحولت العقيدة إلى أحد روافد الفكر الغيبي الأسطوري، وأصبح تصور الله قادرًا على كل شيء عاملاً مساعدًا في ترجيح القدرة على العلم مما جعل ذلك يؤثر في النظم الاجتماعية والسياسية في صورة الحاكم القادر على كل شيء، كما تؤدي عقيدة الخلق من عدم إلى تدمير العالم باعتباره لم يكن موجودًا، مما أدى إلى فقد العالم استقلاله في وجداننا القومي[٢٨٤]. لقد نزعت في هذا الدليل صفة الخلق عن الإنسان ونسبت إلى الله، مما يكشف عن عجز الإنسان عن الخلق، وتعويض هذا العجز عن طريق نسبتها إلى الموجود الكامل، وتحققها فيه[٢٨٥]. وهذا النقد النفسي الاجتماعي لدليل حدوث العالم، وإن لم يكن

---

(٢٨٢) انظر: د. حسن الشافعي: **مدخل**: ٩٥ وما بعدها.

(٢٨٣) انظر: **من العقيدة إلى الثورة** ٢/ ٤٠ ـ ٤١.

(٢٨٤) السابق: ٢/ ٤٢.

(٢٨٥) السابق: ٢/ ٤٢ ـ ٤٣.

فيه من معالم النقد العقلي الفلسفي شيء، هو زوبعة لا تخلو من افتعال، وحرب في غير مجال، إذ إن كثيرًا من المتكلمين والفلاسفة انتقدوه من قبل، ولكن على أسس عقلية منطقية، وإن كانوا يؤمنون في الوقت نفسه بالإله الكامل الفعال(٢٨٦)، ويبقى بعد ذلك أمر يهم كل متدين حتى لو أراد الانتقال من العقيدة إلى الثورة، وهو أن يعرف معنى قول الله ـ تعالى ـ عن نفسه في القرآن الكريم: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨].

وفي الجملة، فإن كل المفاهيم الدينية التي يراد بها إثبات الصانع، ليست ـ في نظر أصحاب هذا الاتجاه ـ غير مفاهيم إنسانية تعبر عن مطلب إنساني وجداني شعوري، ولا تعبر عن مطلب إلهي حقيقي، إنها تعكس عجز الإنسان وعدم قدرته على أن يكون إلهًا فهي تثبت وجود الإنسان أكثر مما تثبت وجود الله، إذ إن إثبات هذا الوجود لا يعني في التحليل الأخير سوى القضاء على العالم وعلى الإنسان. يقول حسن حنفي: «إن هذه المفاهيم كلها مفاهيم اعتبارية تعبر عن مطلب شعوري، وليس لها أي أساس في الواقع، فالواجب بالذات، والواجب بالغير، والممكن، والقديم، والحادث، كلها مفاهيم إنسانية يسقطها الإنسان على الواقع حتى يفهمه، من أجل التكيف المعرفي مع العالم كي يصبح العالم مفهومًا، فيعيش الإنسان فيه فاهمًا مدركًا، في عالم يحكمه العقل، وتصدق عليه المفاهيم: الواجب في الحقيقة هو الواجب الأخلاقي. والممكن هو قدرة الإنسان على الفعل. والقديم هو العمق التاريخي للإنسان. والحادث هو الجدة المعاصرة. والموجود بذاته هو الشعور بالاستقلال. والموجود بغيره هو الشعور بالتبعية. ويكشف أيّ دليل على إثبات وجود الله عن وعي مزيف، فالغاية في الظاهر تبدو إثبات تناهي الأجسام، وهي غاية إلهية مقلوبة على الطبيعة، أي إثبات لا تناهي الله، والوعي الشرعي بالعالم هو القادر على إعادة اللاتناهي إلى العالم، دون البحث عن تعويض عنه، وإجهاد العقل الإنساني في البحث عن الدليل»(٢٨٧). لكن كثيرًا من فلاسفة الواجب

---

(٢٨٦) انظر: ابن رشد: **الكشف عن مناهج الأدلة**: ٤٦.

(٢٨٧) السابق: ٢/ ٤٦.

والحرية - خارج البيئة الإسلامية - قد عنوا بطرقهم الخاصة، بإثبات وجود الله - تعالى - لا لتزييف الوعي ولا لإلغاء الإنسان وإسقاط العالم بل لزيادة فاعلية الإنسان، والتزامه بالواجب الأخلاقي، وممارسته للحرية واستقلال الضمير والفعل[٢٨٨]، وليس هناك تناقض بين التكيف المعرفي للإنسان مع العالم في إطار العقيدة الدينية وبين تأكيد الفاعلية الإنسانية في صنع التاريخ[٢٨٩].

وصفوة القول أن «حسن حنفي» عندما يتوجه بالنقد إلى دليل الجوهر والأعراض أو دليل الحدوث - وهو دليل تعرض للنقد في تراثنا الكلامي كما سبق أن ذكرنا آنفًا - لا يقصد بيان ضعف هذا الدليل في إثبات وجود الله تعالى، بل هو لم يبين في الحقيقة أية جوانب من الضعف المنطقية أو الفلسفية في هذا الدليل من هذه الناحية، وإنما يقصد إلى أن هذا الدليل يؤدي إلى تدمير «الإنسان الإله»، وبإثباته الإله منفصلاً عنه وعن العالم؛ ذلك أن فكرة الله أو «الإله الكامل المفارق» تؤدي لديه بالضرورة إلى تدمير الإنسان والعالم؛ إذ تتعارض هذه الفكرة - في نظره - مع إثبات وجود الإنسان والعالم، وتأكيد هذا الوجود وحده، فلا بد من التضحية بأحدهما حتى يبقى الآخر. وإذا كان «الله» فكرة اخترعها الإنسان وعبدها، فإن إثبات هذه الفكرة سواء بدليل الحدوث أو بدليل آخر غيره، يؤدي إلى تدمير الإنسان والعالم وتأكيد اغتراب الإنسان عن واقعه، وتزييف وعيه به، فإثبات هذا الوجود الإلهي المنفصل عن الذات الإنسانية يبدأ عندما يعجز الإنسان بعقله عن فهم الحقائق الواقعية وتنظيمها وتغييرها وتوجيهها. فإثبات وجود الله يكشف عن وعي مغترب مزيف في العالم، ومن هنا لا بد من التضحية بالإله لإثبات الإنسان والعالم، وهي فكرة - وإن بدت غريبة لدينا - ليست بجديدة في الفكر الغربي الحديث لدى أرباب النزعة الإنسانية الراديكالية التي انتهت إلى القول بأن فكرة «الله» تدمر وجود الإنسان، وانتهت إلى إعلان موت الإله وبداية الإنسان، فبداية الإنسان

---

(٢٨٨) انظر: د. محمد عبد الله دراز: **دستور الأخلاق**: ٢٥.

(٢٨٩) انظر: محمد إقبال: **تجديد الفكر الديني**: ١٠٩ وما بعدها.

مرهونة بالقضاء على الإله، كما انتهت إلى القول بإنسانية بدون إله أو تأليه الإنسانية(٢٩٠).

أما دليل الممكن والواجب الذي يعتمد على أحكام العقل الثلاثة: الواجب والممكن والمستحيل، تلك الأحكام التي تنتقل إلى الموجودات، ليصبح لدينا الوجود الممكن، والوجود الواجب كلاهما في مقابلة المستحيل، فالمستحيل هو ما يحكم العقل باستحالته فلا وجود له، ولا يمكن أن يدخل في الوجود، فحقيقته تتمثل في امتناع وجوده عقلاً وواقعًا. ليبقى بعد ذلك الممكن والواجب؛ والممكن ما يوجد بغيره، والواجب ما يوجد بذاته لا بغيره. ولا يمكن أن تتسلسل الموجودات الممكنة في الماضي إلى ما لا نهاية، بل لا بد أن تنتهي إلى وجود موجود واجب الوجود بذاته، وهو الله - تعالى(٢٩١).

هذا هو ملخص الدليل القائم على تحليل فكرة الوجود، كما يعرضه المتكلّمون وبعض الفلاسفة، ولكن حسن حنفي يتعرض بالنقد لهذا الدليل من نفس المنظور الذي سبقت الإشارة إليه، وهو أن إثبات وجود الله هو نفي لوجود الإنسان، ولكيلا يرمى بالتحكم والمصادرة على المطلوب؛ الله غير موجود لأنه يجب أن يكون غير موجود، لأن في وجوده نفيًا لوجود الإنسان، يضيف حسن حنفي: فمن حيث منطق الدليل لا يمكن إثبات تصور ميتافيزيقي - مثل إمكان العالم - بمشاهدات حسية مثل الأعراض، وأن العالم مركب، فنوع المقدمات لا بد أن يتفق مع النتائج، وأن يبقى الاستدلال على نفس المستوى من الحكم، كما أن شهادة الحس بأن الأجسام متماثلة تنتهي أيضًا إلى أن الأجسام مختلفة، وبالتالي لا تكون شهادة حس كاملة بل ابتسارًا لها ورؤية جزئية، شهادة حس تقوم على وجهة نظر موجهة بموقف إيماني انفعالي وجداني. إن العالم يمكن أن يرى على أنه مركب وكثير، بل أيضًا على أنه بسيط وواحد. كلاهما ممكن،

---

(٢٩٠) See: Gilles Deleuze: Niietzche pp. 152-156, thomas Molnar *Theists and atheists* pp. 91-156.

(٢٩١) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد: ١/ ٥٢٢.

وربما كان الثاني أقرب إلى الميتافيزيقيا، وبالتالي يتفق مع نوع النتائج المطلوبة. إن أقصى ما يمكن أن يشير إليه الدليل هو حاجة الذهن إلى نقطة بداية مطلقة، أو ما يسمى بواجب الوجود، وهو ما يعبر عن حاجة معرفية خالصة، وهي البداية بالأوليات والمصادرات، كأساس لأي نسق دون تشخيص لها في موجودات مشخصة، هي وظيفة معرفية وليست حقائق أنطولوجية[(٢٩٢)]. ويغفل هذا النقد أو يتغافل عن حقيقة لا بد أن يعرفها دارسو علم الكلام والفلسفة، هي أن فلاسفة لا يشك في قدراتهم المنطقية قد استخدموا هذا الدليل، كابن سينا مثلاً في «الإشارات والتنبيهات»[(٢٩٣)] لإثبات واجب الوجود أو نقطة البداية المطلقة في الوجود كما يعبر حسن حنفي في تحليله لفكرة الوجود نفسها، دون حاجة إلى شهادة من الحس أو نظر في الأجسام وتركيبها من جواهر وأعراض، أو حاجة إلى إثبات تماثلها واختلافها، وحدتها أو كثرتها، فانتقاد هذا الدليل بتلك الاعتراضات أو الشبهات تصويب للسهام إلى غير هدف، وخلط بين دليلي الواجب والممكن والجوهر والأعراض.

وعلى أية حال يواصل هذا النقد غير المحدد ـ الذي يبدو أقرب إلى التشويش منه إلى النقد الدقيق القائم على البرهان ـ طريقه زاعمًا أن الانتهاء إلى واجب مطلق يضع نهاية للذهن والعالم معًا، وتلك «عدمية» يستحيل معها تصور تقدم إلى الإمام، مما يوقف الشعور الإنساني، وهو عكس ما تهدف إليه فكرة التعالي التي تعني التقدم المستمر والتجاوز، وعدم الوقوف عند صياغات أخيرة لأية ماهية وإلا وقعنا في القطعية والمذهبية، فالضرورة على هذا النحو في الدليل تعني الانتهاء إلى نقطة معينة، ليس بعدها شيء هي صياغة أخيرة وبالتالي إعلان العجز والتسليم وإلقاء السلاح والتوقف، على عكس التسلسل إلى ما لا نهاية الذي يفيد التعالي المستمر والتجاوز الدائم[(٢٩٤)]. فهل يمكن أن نقول هنا: إن هذا النقد براغماتي خالص؟

---

(٢٩٢) انظر: **من العقيدة إلى الثورة**: ٢/ ٥٠ ـ ٥١.

(٢٩٣) انظر: ٣/ ٤٤٧.

(٢٩٤) السابق: ٢/ ٥١.

لأنه لا يبرهن على صحة التسلسل وبطلان التناهي أو حتى ضعفه فلسفيًا، لكنه يدعي أن التسلسل أنفع للإنسان إذ يعينه على التجاوز الدائم والتعالي المستمر.

ومن عيوب هذا الاستدلال أيضًا أنه يكشف ـ في نظر حسن حنفي ـ عن زحزحة الفكر الطبيعي العلمي جانبًا لحساب الفكر الديني، إذ يقوم الدليل على القسمة التي تكشف بدورها عن ثنائية متطهرة كقناع للإيمان التقليدي، وبالتالي تضع هذه المستويات الثلاثة في وضع رأسي أعلاها الواجب، وأقلها المستحيل، وأوسطها الإمكان، في حين أن الفكر العلمي لا يقسم بل يحلل، ولا يرتب ولا يفرق، بل يداخل ويجمع، وتتسلسل فيه الأمور تسلسلاً دائريًا إلى ما لا نهاية، فالشيء يكون علة ومعلولاً، أثرًا ومؤثرًا، فاعلاً ومنفعلاً، الطبيعة متداخلة، وحدة عضوية واحدة، دونما حاجة إلى الخروج عليها. التفكير العلمي دائري في مقابل التفكير الديني الطولي الرأسي. الدليل كله إيمان عقلي مقنع، فكل شيء في هذا العالم ممكن، تلك نتيجة لحكم إيماني مسبق بأن الله واجب الوجود، ثم لزم ضرورة بعد ذلك أن كل ما سواه ممكن. إن الله واجب الوجود تجريد عقلي لموقف إيماني يقوم على التسليم بوجود الله. إن مقولتي الواجب بذاته والواجب بغيره مقولتان دينيتان تكشفان عن العلاقة التقليدية بين الله والعالم: الله هو الموجود بذاته، والعالم هو الموجود بغيره، وهو مجرد تغير لفظي للدلالة على مستوى أعم وأكثر تجريدًا[٢٩٥]، لقد نسى صاحب هذا النقد ـ لسوء الحظ ـ أنه يواجه ابن سينا أحد قمم التفكير العلمي في عصره ولقرون لاحقة، لا في العالم الإسلامي وحده، بل في الغرب أيضًا.

وتظهر خطورة القول بالممكن والواجب أيضًا ـ لدى حسن حنفي ـ عندما تتحولان إلى ميدان الاجتماع والسياسة لتحدثا نوعين من العلاقة: علاقة الاستقلال وعلاقة التبعية، كما تتحول صلة الله بالعالم إلى صلة

---

(٢٩٥) السابق: ٢/ ٥١ ـ ٥٢.

الحاكم بالمحكوم، فيصبح الحاكم موجودًا بذاته والمحكوم موجودًا بغيره، ليكون الحاكم مستقلاً والمحكوم تابعًا، فلا ينتهي هذا الدليل فقط إلى القضاء على استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها، بل يجعل العالم كله خاضعًا لسلطان قاهر[٢٩٦]. كما أن هذا الدليل يحتوي على قدر كبير من التشخيص، وإسقاط البعد الإنساني على الله والطبيعة معًا، كما يبدو ذلك من ألفاظ: حاجة واحتياج، ومرجح وترجيح، وقصد وغاية؛ يقوم هذا الدليل على التشبيه ـ إذن ـ ويكشف عن موقف وجداني خالص في عبارات، مثل: لا بد، وحاجة الأثر إلى مؤثر، وحاجة الممكن إلى الواجب، وهي علاقة الاحتياج والعوز والتبعية، وينتقل ذلك إلى العلاقات الاجتماعية على هذا النمط، فتنشأ علاقات الاحتياج والتبعية بالرغم مما يبدو على هذا الدليل من تجريد عقلي وطابع ميتافيزيقي. يكشف الدليل عن الجانب الوجداني في الإنسان بمفاهيم الاحتياج والافتقار والترجيح والاشتراك.

إن احتياج الممكن إلى مخصص، وجعل المحتاج دون المحتاج إليه افتراض تشخيص محض، مجرد إثارة غبار من أجل إزالته فيما بعد، ووضع مسألة من أجل حلها، وبالتالي فهو تمرين عقلي يقوم على أساس وجداني لإقناع النفس، والتكيف مع الذات، تكيف العقل مع الوجدان حتى يصير العالم مفهومًا[٢٩٧]. إن مثل هذا النقد الذي لا يعدو أن يكون اتهامًا بل دليلاً للمفكرين الذين استخدموا هذا الاستدلال من الفلاسفة والمتكلمين، وأول من قال به منهم هم المعتزلة دعاة الحرية وأنصار الإنسان، القائلون بمشروعية الثورة والخروج، بل وجوب ذلك ضد الحكام الطغاة، ولم يعرف عن أحد ممن تبنوا هذا الاستدلال حتى من غير المعتزلة أن ألمح إلى أن الحاكم موجود بذاته والمحكوم موجود بغيره، فهو نقد خيالي محض، أو مجرد إثارة غبار أملاً في ألا يزول من بعده.

---

(٢٩٦) السابق: ٢/ ٥٢.

(٢٩٧) السابق.

وهكذا يؤدي دليل الممكن والواجب - في رأي حسن حنفي - إلى العجز والتسليم، والقضاء على قوانين الطبيعة والعالم والمجتمع بإخضاع ذلك كله لسلطان قاهر، هو دليل يؤكد على عجز الإنسان وعدم قدرته، ويعكس اغترابه عن واقعه ومشكلاته، فيلجأ إلى إثبات ذلك الموجود الغيبي (الله) ويضفي عليه ما يود هو أن يكون عليه ولكنه لا يستطيع. إن نقد دليل الممكن والواجب في علم الكلام الإنساني الراديكالي في مصر، لا ينبع من عدم صلاحية هذا الدليل لإثبات وجود الله، بل ينبع من أن هذا الدليل بإثباته لوجود الله، يؤدي إلى القضاء على وجود الإنسان والعالم، بإثبات الله خارج الإنسان والعالم، فالإنسان إلٰه، وهو ليس إلٰهًا بجوار الله بل هو الإلٰه نفسه، فالحديث عن إثبات وجود الله لا يكون إلا عندما يعجز الإنسان عن فهم حقيقته وعالمه الذي يعيش فيه، أي يدل على وعي إنسان مغترب في العالم، وليس ثمة حل للقضاء على هذا الاغتراب سوى تأليه الإنسان نفسه وتأليه الإنسانية كلها، ليس هناك إله خارج العالم يتحكم في مصيره، بل الإلٰه موجود في العالم، في الإنسان ذاته، وليس ثمة حل لمشكلة الإنسان إلا بالقضاء على دور الإلٰه، ورفض الأدلة التي تقوم على إثباته، وتفكيك هذا العلم الذي يسمونه «أصول الدين» وتصفيته ليتحول إلى علم الإنسان، فالقضاء على هذا العلم يعني في التحليل الأخير بداية دور الإنسان في ثقافتنا وحضارتنا التي جمدها تضخم الدور الإلٰهي المفارق.

وفي الجملة، فإن التفكير في الله يعكس اغتراب الإنسان، على اعتبار أن اللجوء إلى فكرة الله مطلب نفسي وتعويضي عن مشكلات لا يمكن حلها لإنسان مغترب. يقول حسن حنفي: «التفكير في الله كموضوع خاص في المجتمعات النامية اغتراب، بمعنى أن الموقف الطبيعي للإنسان هو التفكير في المجتمع، وكلّ حديث آخر في موضوع يتجاوز المجتمع والعالم، يكون تعمية تدل على نقص في الوعي بالواقع، لو كان الحديث طبيعيًا غير مقصود أو على رغبة في التستر والتغطية على ما يدور فيه، أو إعطاء من يعيشون فيه أمانًا وهميًا وتعويضًا نفسيًا عما ينقصهم وعما يسلب منهم، لو كان الحديث مصطنعًا مقصودًا، والشواهد في البلاد

النامية على ذلك كثيرة عندما نكثر من بناء المساجد في أوقات الهزيمة»[٢٩٨]. إن إثبات وجود الله خطأ واغتراب، إنه يعبر عن رغبة أو مطلوب في الداخل أكثر مما يعبر عن مطلوب حقيقي مغاير في الخارج فذات الله هي ذات الإنسان، وعندما يتحدث الإنسان عن ذات الله فإنما يتحدث عن ذاته هو: «الحديث عن ذات الله ـ إذن ـ خطأ آخر في نظرية السلوك الفردي الإنساني أولاً. والاجتماعي والتاريخي ثانيًا. فتصور الله على أنه موجود كامل هو في الحقيقة تعبير عن رغبة، وتحقيق لمطلب، وتمن وصل، ونظرة بعيدة إلى هدف، وسير حثيث نحو غاية، وليس حكمًا على وجود في الخارج، فنحن بهذا نعبر عن أعز ما لدينا ومن أعمق تمنياتنا في أن نكون كاملين عاملين قادرين، ونبعد عن أنفسنا عيوبنا ونقائصنا من موت وعجز وجهل، فذات الله هي ذاتنا مدفوعة إلى الحد الأقصى، ومُثُلنا بعد أن شخصناها ماثلة أمام الأعين، ذات الله المطلق هي ذاتنا نحو المطلق، ورغبتنا في تخطي الزمان وتجاوز المكان، ولكنه تخط وتجاوز على نحو خيالي وتعويض نفسي عن التحقيق الفعلي لهذه المثل في الحياة الإنسانية[٢٩٩]. وهو بذلك يتفق مع «فيورباخ» الذي قرر أن فكرة الإنسان عن الله، إنما تعبر عن أمنيات الإنسان نفسه لنفسه[٣٠٠].

إن الله ليس خارج الإنسان بل هو الإنسان ذاته، وفكرة الإنسان عن الله هي تعبير عن أمنيات الإنسان ورغباته، ومن هنا فإن الذات الإلٰهية هي الذات الإنسانية، وكل حديث مزعوم عن الله هو حديث عن الإنسان في حقيقة الأمر، «يتوهم الإنسان أنه يتحدث عن الله في حين أنه يتحدث عن نفسه»[٣٠١]. هذا المبدأ الأساسي هو الذي يحكم موقف حسن حنفي من الصفات كما يحكم موقفه من الذات الإلٰهية، إذ انتهى إلى أن هذه الذات ذات إنسانية، وأن الصفات صفات إنسانية وليست صفات إلٰهية،

---

(٢٩٨) السابق: ١/ ٨٩.

(٢٩٩) السابق: ١/ ٨٨ ـ ٨٩.

(٣٠٠) See: Ohon Macquarrie: *Twenieth centurey Religious Thought p. 322.*

(٣٠١) د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ١/ ٨٧.

فكما أن «الذات» تعبير عن الذات الإنسانية متجهة نحو المطلق متخطية قيود الزمان والمكان، فكذلك الأمر في «الصفات» هي تعبير عن الصفات الإنسانية مجسدة لأمنياتنا في الكمال والبراءة من النقص والعجز والفناء، فالشعور الإنساني بعد أن خلق هذه الذات التي تعتبر خلاصة المثل الإنسانية العليا خلق الصفات الإنسانية المثالية وألصقها بها أو أسقطها عليها. يقول حسن حنفي بوضوح: «في القضايا الموجبة يقوم الشعور بعدة عمليات متتالية. أولاً، إثبات المثل العليا الإنسانية كلها ووضعها في عبارة. ثانيًا، خلق الذات كمشجب تعلق عليه هذا المثل كأعز ما لدى الإنسان ومخلوق منه. ثالثًا، تعليق الصفات على هذا المشجب أو إسقاطها على الذات، فتصبح صفات لها»(٣٠٢). إن الصفات الإلهية تدل على موقف ذاتي خالص، يعبر عن أماني وعواطف إنسانية دون أن تشير إلى شيء حقيقي في الواقع، وإذا كانت هي لب التوحيد عند من سبقوه من علماء المسلمين، فقد انتهت بهم إلى الوثنية، والتوحيد الحق عودتها إلى الأصل الإنساني، فيما يرى حسن حنفي: «الحقيقة أن موضوع الذات والصفات عند القدماء هو لب التوحيد ووصف الذات الكاملة وأوصافها المطلقة، ولكن خطأهم وقوعهم في التشخيص، والتثبيت، والتحجير، والتشيؤ... والسكون والوثنية، في حين أن الذات تكشف عن الوعي الخالص، والصفات عن المثل العليا التي يحاول الإنسان تحقيقها في حياته العملية، ومن ثم فالذات والصفات تشير إلى الأسس النظرية للسلوك، أي الأيديولوجية التي جاء بها الوحي من أجل تطبيقها في الحياة العملية والتي يجد فيها العالم نفسه في نظامه الأمثل المطابق للعقل والطبيعة»(٣٠٣). الصفات الإلهية صفات إنسانية خلعها الإنسان على تلك الذات أو ذلك المشجب الوثني المتشيّئ في لحظة اغتراب ديني، إنها صفات إنسانية فحسب، والكشف عن حقيقتها الإنسانية، ورفع الأوهام المفارقة التي أحاطت بها هو السبيل إلى تثوير الإنسان المسلم وتحويل علم الكلام من

---

(٣٠٢) السابق: ٢/ ٦٤٠.

(٣٠٣) السابق: ١/ ٦٧ ـ ٦٨، وقارن: ٢/ ٨٥/ ٢/ ٩٢ ـ ٩٤. ٢/ ٣٧١ ـ ٣٧٢.

العقيدة إلى الثورة. هذا هو المنطلق الأساسي الذي يحكم موقف حسن حنفي من مشكلة الصفات الإلٰهية وعلاقتها بالذات التي تعد أهم مسائل علم الكلام الإسلامي بل هي أساسه الذي يقوم عليه. فكما أن الذات إنسانية، فكذلك الصفات إنسانية، وذلك هو جوهر الأمر كله، واقطعوا الأمل من ذات خارج ذواتكم تجيب الداعي إذا دعاها، وتغيث الملهوف إذا لجأ إليها، وتنصر المظلوم إذا استنصرها.

فصفة «الوجود» التي يتصف بها الله ـ تعالى ـ تعبر عن الوجود الإنساني الحسي الملموس[٣٠٤]، أي تجربة الوجود مجردة من الحدود والقيود، ولا ينطبق شيء منها على الله، الوجود ـ إذن ـ شعور إنساني بديهي هو أخص ما يميز الإنسان، ولكن في اللحظة التي يقل فيها وعي الإنسان بوجوده الحقيقي ويغترب في العالم، فإنه يشخص وجوده في وجود آخر مفارق متجاوزًا به عن وجوده المأساوي، في وجود آخر أرحب عن طريق الخيال، تعويضًا عن وجوده الهش المتأزم، وجلبًا للطمأنينة والسلام، حتى يعيش في وفاق مع نفسه، وفي وئام مع العالم من خلال الوعي الزائف[٣٠٥]. ولما كان الوجود الإنساني هو هذه الإمكانية للإيجاد، فإن وجود القيم والمبادئ وجود ممكن أيضًا، يتحقق بالفعل من خلال النشاط، فيصبح موجودًا بالفعل، ويتحول واجب الوجود من مجرد أمر اعتباري في ميتافيزقيا الوجود إلى وجود إنساني واجتماعي وتاريخي، طالما وجد الإنسان فالحق قائم، وطالما وجدت الجماعة فالقيم قائمة، وطالما وجد فعل الجماعة فالتاريخ قائم، وإنها لمهمة الإنسان إن شاء أن يسترد وجوده بعد أن أعاره لغيره في لحظة ضعف وهوان، وهذا ما يتفق مع أصل الوحي، فلفظ الوجود لم يرد فيه إلا في صيغة فعلية يشير إلى عملية الإيجاد وعلاقات الوجود الإنساني بالأشياء وبالطبيعة وبالأفراد وبالمجتمعات مركزًا على البعد الشعوري في الوجود الحامل للمعاني والمحقق للأفعال،

---

(٣٠٤) السابق: ٢/ ١١٢ ـ ١١٣.

(٣٠٥) السابق: ٢/ ١١٣.

(٣٠٦) السابق: ٢/ ١١٣ ـ ١١٤.

كل ذلك هو الإيجاد كفعل، وليس الوجود كجوهر[٣٠٦]. ومحصل ذلك كله أن مقولة «الله موجود» تعني أن الإنسان موجود، ولكن وجوده ضائع، ومع ذلك لا يتخلى عن وجوده كمثل أعلى، وإذا أراد وصف وجوده المشخص خارجًا عنه؛ لاغترابه في العالم، فإنه يصفه بأعز ما لديه، فيقول: الله موجود، فإذا ما تغيرت الظروف، وصار موجودًا بالفعل، فإن مثله الأعلى يتحقق ويصبح موجودًا، وعندما يقضي على اغترابه يصبح موجودًا في العالم وليس خارج العالم، موجودًا حقيقة لا وهمًا، واقعًا لا خيالاً، حسًا لا افتراضًا، يسترد الإنسان وصفه الأول، وهو الوجود، ويصبح الإنسان موجودًا، ولا يشعر حينئذ بحاجة إلى استنباط وجود الله من الفكر، إذا ما وجد الإنسان بالفعل[٣٠٧].

وصفة «القِدم» ليست صفة موضوعية لشيء محقق، بل هي مقولة إنسانية المقصود بها تأليه كائن مشخص، وليست وصفًا لهذا الكائن بالفعل لإعلان مرتبة الشرف، لذلك لا يجوز أن يوصف الله بالقِدم على الإطلاق أو أن تنسب إليه تجربة إنسانية، كما أن الزمان ليس مقولة طبيعية بل تجربة إنسانية، لا يوجد وجود سابق على الزمان وآخر لاحِقٌ له، الزمان الطبيعي إسقاط الزمان الطبيعي، لا يوجد زمان في الطبيعة بل الزمان تجربة حية تجربة نضج وكمال، والإنسان هو الذي يزمن الظواهر الطبيعية، والقدم أيضًا تجربة تاريخية تشير إلى جذور الوجود الإنساني في التاريخ، وتعطي الإنسان البعد اللازم لرؤية الواقع، وتمده بالعمق التاريخي، وتراكم الخبرات، القِدم هو وعي الإنسان بالزمان، وباعتباره وعيًا تاريخيًا[٣٠٨]. فعلاقة القديم بالجديد ـ إذن ـ علاقة حركة زمانية تحدث في التاريخ، وليست علاقة أولوية أو أسبقية أو شرف ووصف الله بالقِدم والإنسان بالحدوث هو ـ في نظر حسن حنفي ـ نزعة تدميرية للعالم من أجل القضاء على الإنسان بلا ثمن[٣٠٩]. إن الله «قديم» تعني الإنسان قديم له جذوره

---

(٣٠٧) السابق: ٢/ ٦٤٨.

(٣٠٨) السابق: ٢/ ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٣٠٩) السابق: ٢/ ١٣١.

التاريخية، وتراثه السابق، وحياته الماضية من خلال الآباء والأجداد، ممتد في الزمان، ولكن في الواقع يصبح الإنسان مقطوع الصلة، مجتث الجذور، تابعًا مقلدًا. ولما كان الإنسان لا يتخلى عن صفة القِدم كقيمة ومثل أعلى، كما يبدو ذلك في الأمثال العامية فإنه يؤله الصفة التي لم تتحقق، وحين يعيش الإنسان مغتربًا في العالم، يخلق ذاتًا مطلقة من ذاته، ثم يريد أن يصفها بأعز ما لديه وهو القِدم، ويقول: «الله قديم». فإذا ما تغيرت الظروف وتحققت الأصالة في الوجود واكتشف الإنسان جذوره في التراث، تتحقق صفة القدم في حياته، فإذا ما استرد ذاته وقضى على الاغتراب، فإن الصفة تتحقق في الذات وتعود إليها[310].

أما صفة مخالفة الله للحوادث فهي تعني تنزيه الذات عما يشابهها وتشريفها بأعلى المستويات الوجودية التي لا نِدَّ فيها، ولا نظير، ولا مشابه، ولا شريك، وتعني تبرئتها عن مظاهر النقص الحسي، وتخليصها من شوائب الوجود المادي[311]. «الله مخالف للحوادث» تعني أن الإنسان يود ألا يكون شبيهًا بالأشياء وأن يكون فردًا ليس كمثله شيء، متفردًا لا يتكرر، ولكن ظروف العصر تجعله يعيش في عالم الأرقام، كل فرد رقم، وتتكرر الأرقام، وتفقد الهويات، فأصبح الإنسان شبيهًا بالأشياء، ومع ذلك تظل الرغبة في التفرد لديه حلمًا لم يتحقق، وأمنية يصبو إليها، وهدفًا أعلى يسعى إليه قدر الإمكان. ولما كان الإنسان مغتربًا في العالم يعيش خارجه آخذًا من ذاته جوهرها ولبها مانحًا ذلك ذاتًا أخرى يشخصها احتاج للحديث عنها، ومناجاتها، ووصفها، والتعبد لها، فلا يجد إلا حلمه القديم الذي لم يتحقق ومثله الأعلى، فيقول: «الله مخالف للحوادث» فإذا ما تغيرت الظروف، ، وتحقق مثله الأعلى بالفعل، فإنه يسترد وصفه ويحققه ويصبح فردًا مخالفًا للأشياء كلها ولسائر الأفراد. وعندما يقضي على اغترابه، ويسترد ذاته من خارج العالم إلى داخل نفسه، فإنه يصفها بوصفها

---

(٣١٠) السابق: ٢/٦٤٨ ـ ٦٤٩.

(٣١١) **دراسات إسلامية: ٣٠٣.**

(٣١٢) **من العقيدة إلى الثورة: ٢/٦٤٩.**

الحقيقي، وهو المخالفة للحوادث(٣١٢).

وكذا البقاء؛ فهو تجربة إنسانية أيضًا، البقاء هو للفكر بعد الموت، والبقاء للذكريات بعد مغادرة العالم، بقاء الإنسان في شعور الآخرين، البقاء للغير والرزق والصلاح والذرية، أكثر مما هو وصف لذات الله المفارقة المتخيلة، فالبقاء تجربة إنسانية تعبر عن حالة الشعور وأماني الذت، أي إنّه تعبير إنشائي وليس بخبري(٣١٣). «الله باق»، تعني أن الإنسان يود البقاء، وأن يظل في القلوب حيًا في ذكريات الناس، يريد أن يتجاوز الزمان ويتغلب على الفناء، وأن يستمر في الوجود، ولكنه يعيش في ظرف يغرس فيه الفناء، ولا يبغي له البقاء؛ لأنه يتنكر لوجوده ولا يعترف به، يضعه في السجون ويدعوه إلى الهجرة، ويحدد نسله، وعدم الإنسان بالنسبة له أفضل من وجوده، وحين عاش الإنسان مغتربًا في مثل هذا العالم، قذف بنفسه خارج ذاته في ذات مشخصة يتعبّد لها، واحتاج إلى مخاطبتها ووصفها بالبقاء، فإنه يصفها بحلمه الذي لم يتحقق وهو البقاء. فيقول: «الله باق». فإذا ما تغيرت الظروف، وأصبح في الدنيا خالدًا، وبقي في أذهان الناس حيًا في شعور الجماهير، واسترد ذاته بعد وعيه بالذات، فإن صفة البقاء تتحقّق فيه بتحقق ذاته(٣١٤).

أما وصف القيام بالنفس فهو يعني أن الإنسان يود أن يكون قائمًا بنفسه لا في محل، مقومًا لذاته غير محتاج في وجوده إلى سواه، وإن كان يعيش في مكان، ويحتاج إلى أمور كثيرة، ولما كان الإنسان يعيش في مجتمع يجعله لا يجد نفسه إلا في غرفة أو دار أو شارع أو هيئة، فإنه يكون معتمدًا في وجوده على غيره، ويكون له محل أو مقر أو سكن أو عنوان، ومع أن الإنسان لا يستطيع أن يحقق حلمه في الغنى عن الغير والقيام بالذات، فإنه لا يتخلى عن حلمه الذي يظل يراوده، ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا عن العالم يتعدى ذاته إلى غيره ويتجاوزها إلى ذات مشخصة

---

(٣١٣) السابق: ٢/ ١٤١ ـ ١٤٢.

(٣١٤) السابق: ٢/ ٦٤٩.

خارجة عنه، ويريد أن يصفها ويحادثها ويناجيها ويتعبد بها تعويضًا لذاته عن فقدان ذاته، فإنه يصفها بأعز ما لديه بحلمه المفقود، وهو القيام بالنفس. فإذا ما تحقق الحلم، وأصبح قائمًا بالنفس بالفعل، معتمدًا في وجوده على ذاته، فإنه يسترد الوصف من غيره، ويرجعه إلى نفسه، وفي نفس الوقت يقضي على اغترابه، ويسترد الوعي المطلق خارجه إلى داخل ذاته فيعي ذاته ويعي عالمه، ويصف ذاته بصفتها الشرعية، فيكون قائمًا بالنفس بالفعل، ولا يطلق حكمًا لغويًا على غيره[٣١٥].

أما «الوحدانية» فهي تجربة نفسية، واجتماعية، وسياسية، وتاريخية، وفنية، أي تجربة إنسانية عامة في الوحدة وأفضليتها على التعدد والكثرة: وحدة الهدف، وحدة الصف، وحدة المصير. التوحيد هو حركة التاريخ ومصير الإنسانية، والتوحيد ليس إقرارًا نظريًا بل عملية تتحقق، وليس تشخيصًا لذات يمكن إثبات وجودها بالبراهين العقلية، بل عملية يقوم بها الإنسان مدى حياته بتوحيده بين نظام الوحي ونظام العالم، وإقامته مدينة الله على الأرض[٣١٦]. ولا يتم ذلك عن طريق إنشاء حكم إلهي في دولة وضعية، لا نزولاً من النص إلى الواقع، بل بإعلاء نظام العالم تدريجيًا حتى يتحد مع نظام الوحي أو بتطوير الدولة القائمة، وجعلها أكثر قربًا من نظام الوحي صعودًا من الواقع إلى النص[٣١٧]. «الله واحد» تعني أن الإنسان يود أن يكون واحدًا فردًا، ذا شخصية واحدة، رؤيته واحدة، وسلوكه واحدة، ولكن حين يجد الإنسان نفسه في الواقع يعيش عصر النفاق، حيث يبطن الناس غير ما يظهرون، ويظهرون ما لا يبطنون. يقولون ما لا يفعلون، ويفعلون ما لا يقولون. عصر الازدواجية والتملق والمداهنة، ومع ذلك فإن الإنسان لا يتخلى عن الوحدانية كمثل أعلى له، قد يتحقق في يوم ما، يحافظ عليه كامنًا في نفسه، وإذ يجد الإنسان نفسه يعيش مغتربًا في العالم، يعيش في نظام لم يختره، ولم يستشره أحد فيه، فإن وعيه بذاته

(٣١٥) السابق: ٢/ ٦٥٠.
(٣١٦) السابق: ٢/ ٣٣٠ ـ ٣٣٢.
(٣١٧) السابق.

ينطلق خارجًا عنه، ويتشخص فوقه، ويثبت ويتحجر ويتشيأ في عالم مفارق، يجله ويعظمه حتى يألهه ويعبده، وحين يريد وصفه ومحادثته ومناجاته، يصف بأعز ما لديه، بحلمه الذي لم يتحقق، فيقول: «الله واحد». فإذا ما تغيرت الظروف، وتحقق الحلم، وأصبح الإنسان واحدًا بلا منافذ تتسرب منها طاقته، وأصبح يعيش مجتمعًا واحدًا بلا طبقات، بلا غنى أو فقير، فحينئذ تتحقق الصفة، وتتحول إلى واقع حي معيش، ويسترد الإنسان ذاته المغتربة، ويصبح من جديد واعيًا بذاته وبواقعه الحي الشاخص ويسترد وصفه المغتصب. وكذا سائر صفات الكمال الإيجابية من علم وإرادة وقدرة وحياة وسمع وبصر وكلام.

فأما صفة العلم فهي صفة إنسانية أيضًا، فالعلم مثل إنساني أعلى يحققه الإنسان في ذاته، فإن استعصى عليه تحقيقه فإنه يحوله إلى إله، ولما كان الإله هو أقصى ما يتمناه الإنسان من غاية، فالتأليه حرص على المثل الذي يفتقر إليها الواقع حين العجز عن التحقيق، والتمسك بالحق النظري إن ضاع الحق العملي والتمسك بالمبدأ في غياب الواقع[٣١٨]. إن مقولة «الله عالم» تعني أن الإنسان نفسه يود أن يكون عالمًا، فالعلم أحد المثل الإنسانية المنشودة، ولما كان الإنسان لا يستطيع دومًا تحقيق هذا الهدف، وهو العلم، في حياته، ويجد نفسه جاهلاً أو نصف متعلم، فإنه يثبته نظرًا كموضوع مثالي، أي إنه يتحقق تحققًا صوريًا، فارغًا من أي مضمون حقيقي، فيصبح العلم ذاتًا وموضوعًا في آن واحد، هدفًا مشخصًا، وفي هذا النزوع نحو الغاية تتشخص ذات الإنسان وتتحجر وتثبت ـ بسبب غياب حركة التحقق الفعلي ـ حتى تتضخم وتصبح ذاتًا مطلقًا، إذ يتحول الوعي بالذات إلى وعي مطلق، ويخلع وصف العلم على الذات المثالية المتعالية فإن الإنسان لا يجد أمامه إلا الأهداف السامية المتخيّلة، والغاية القصوى التي تشخصت فيصفها بكل كمال، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه يصف ذاته بمثله، ونفسه بغاياته، وسرعان ما تجد هذه الصفات الإيجابية مشجبًا لها في الذات، ومن ثم يقول الإنسان: «الله عالم». فالله

---

(٣١٨) السابق: ٢/ ٦٥٠ ـ ٦٥١.

هو الوعي بالذات، والعلم هو مثلها الأعلى، ولكن الظروف الاجتماعية التي يعيشها الإنسان تجعل الوعي بالذات مغتربًا والمثل الأعلى لا يتحقق، فيتشخص كلاهما عالمًا مفارقًا بعيدًا عن الذات وخارج العالم، فيؤله الإنسان ذاته المغتربة، ويقدس صفاته ومثله التي لم تتحقق، ويصفها بأعز أمانيه حرصًا عليها، فإذا ما تغيرت الظروف، واسترد الإنسان وعيه بذاته، وقضى على اغترابه، وحقق مثله الأعلى في العلم، فإنه يكون عالمًا، حينئذ لا يطلق عبارة الله عالم، بل يقول: أنا عالم[٣١٩].

وأما مقولة «الله مريد» فتعني أن الإنسان يريد ويبغي ويتوق، يريد أن يكون حرًا بمحض إرادته، ولكنه يعيش في عالم قهر وتسلط. يمحو إرادته ويردها إلى نفسه، فتظل حبيسة في داخله، ومع ذلك فالإنسان لا يتخلى عن مثله الأعلى، ولا يتنازل عن حرية إرادته، فيتكتم عليها ويحافظ على إمكاناتها، فتتحول إلى موضوع متعال غير متحقق، ولما كان الإنسان مغتربًا في العالم، فيتحول وعيه بذاته وعلى غير وعي منه إلى وعي مطلق، يرى فيه نفسه الضائعة، ويثبت فيه وجوده المغترب، يعيش له وبه، ولما كان يريد محادثته ومناجاته وسؤاله ودعاءه ووصفه وتصوره، فإنه يصفه بمثله الأعلى المكتوم، فيقول: الله مريد. فإذا ما تغيرت الظروف. وانطلقت إرادة الإنسان الحرة من عقالها، وتحقق مثله الأعلى، فأصبح مريدًا فاعلًا، يزدهر وجوده، وتتأكد حياته، وتنتشر ذاته، ويسترد وعيه المسلوب الخارج عنه، المتحجر فوقه، ويصبح مريدًا[٣٢٠].

وأما صفة القدرة فهي صفة إنسانية أيضًا، وليست صفة إلٰهية، وإذا كان الإنسان لا يقدر على تغيير قوانين الطبيعة، فإن المؤله المشخص يكون هو وحده القادر على ذلك، والقدرة ليست قوة مشخصة خارج الطبيعة فقط، بل إنها تقدير في الطبيعة، وتقدير من الإنسان للطبيعة[٣٢١]. «الله

(٣١٩) السابق: ٢/ ٦٤٠ ـ ٦٤١.

(٣٢٠) السابق: ٢/ ٦٤٦ ـ ٦٤٧.

(٣٢١) السابق: ٢/ ٤٤٧ ـ ٤٥١.

قادر» تعني أن الإنسان يود أن يكون قادرًا، فالقدرة مَثَله الأعلى وهدفه الأسمى، ولكنه لا يستطيع نظرًا للموانع العديدة التي تكبله والظروف الاجتماعية التي يعيشها، ومع ذلك فالإنسان لا يتخلى عن القدرة كمثل أعلى له. ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في العالم، فإنه يقتطع جزءًا من وعيه بالذات، ويجعله وعيًا مطلقًا في حركة فارغة نحو الأمام المسدود، أي نحو الأعلى المفتوح وعيًا فارغًا من الوعي، ولما أراد الإنسان تشخيص هذا الوعي المطلق ووصفه ومناجاته، فإنه لم يوجد في جعبته إلا مثله العليا، فوصف أعز ما لديه بأغلى ما لديه، فوصف نفسه بنفسه، وتحدث عن وعيه بصفاته، وقال: «الله قادر» فإذا ما تغيرت الظروف، واسترد الإنسان ذاته المغتربة، وعاد الوعي المنطلق من خارج العالم إلى وعي بالذات داخل العالم، فحينئذ لا يحتاج الإنسان إلى وصفه؛ لأنه مشاهد بالعيان، ومن ثم يصبح المجتمع كله قادرًا، ولا يقول أحد: الله قادر(٣٢٢).

وأما الحياة كصفة أزلية فهي حياة المطلق بلا مادة، ولا بد أن تكون مغايرة لحياة المادة، إذ هي الحياة الخالصة الطاهرة، وهو قلب للوضع الإنساني، فبما أن الحياة الإنسانية ملامسة للمادة لأنها حياة البدن، فالأشرف أن تكون حياة التأليه منزهة عن البدن، وقد نشأ من هذا التصور للروح الطاهرة سلوك متطهر، يقوم أيضًا على قسمة الحياة إلى روح ومادة، واعتبار المادة أقل شرفًا وأحط مرتبة من الروح، وما يترتب على ذلك من مخاطر الازدواجية والنفاق والخلط في السلوك الإنساني الفردي والجماعي.
أما الحياة في أصل الوحي فهي الحياة الدنيا، حياة الناس، الحياة امتحان واختبار وعمل، قانونها الأضداد، إخراج الحياة من الموت والموت من الحياة، وهي فعل الله لإحياء الأرض والبلاد والعظام والنفس والناس، ولم تستعمل كصفة له، الحياة فعل لفاعل أكثر منها صفة له(٣٢٣). الله حتى تعني أن الإنسان يريد أن يكون حيًا، وأن يحافظ على حياته، لكن الإنسان ميت بالفعل، ومع ذلك لا يريد أن يتخلى عن الحياة كمثل أعلى لم يتحقق،

---

(٣٢٢) السابق: ٢/ ٦٤٤.

(٣٢٣) السابق: ٢/ ٤٥٣ ـ ٤٥٥.

ويظل محافظًا عليه، فيتجسد ويتحجر ويتجمد ويتحول إلى حياة، ولما كان الإنسان ذاته مغتربًا في العالم لا وجود له ولا حياة ولا بقاء، فإنه يقتطع من ذاته ذاتًا أُخرى يضع فيها وعيه بالذات، ويجد فيها بديلاً عن العالم الضائع، وطرفًا آخر للحوار بعد غياب كل الآخرين، فيصف الذات بالحياة، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، ويصف نفسه بنفسه، ويضع محموله على موضوعه، وخبره على مبتدئه، ويقول «الله حي» فإذا ما تغيرت الظروف، وعاد إلى الحياة، وحافظ عليها، وتمتع بها، وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغتربة، ويعي ذاته المنفردة، فالشعور مستقل عن واقعه، وإن كان فيه، وفي هذه الحالة لا يحتاج الإنسان إلى وصفها بل يحققها بالفعل، والذي يقضي على الاغتراب، ويحول الإنسان من الكلام إلى الفعل، ومن إطلاق الوصف إلى تحقيقه في الموصوف، هي قدرة الذات الواعية على تجنيد الجماهير، وتغيير الواقع، والإصرار على الحياة(٣٢٤).

والله سميع ـ فيما يقرر علماء الكلام ـ وتعني أن الإنسان يود أن يسمع وأن يدرك ما حوله، وأن يعي ما يسمع، ولكنه أحيانًا لا يسمع ولا يدرك، ومع ذلك يظل الوعي المدرك من خلال السمع مثلاً أعلى له، ولما كان الإنسان يعيش مغتربًا في العالم، ووعيه بالذات مشخص خارج عنه ومجسد فيه، فإن الشوق ينازعه إليه، والحنين يتجه نحوه، وتظهر ضرورة المناجاة، فإنه يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، يصف ذاته المسلوبة بحلمه المجهض، ويقول: الله سميع. فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الإنسان يسمع ويدرك ما حوله حقيقة، بحيث يثيره القول وتهزه الكلمة، يتحقق الهدف من السمع، ويصبح سامعًا، حينئذ لا يقول: الله سميع، فتحقق الشيء يمنع من المبالغة فيه وكثرة الكلام عنه، وكأن الكلام غياب للشيء والنطق به تعويض عن غيابه(٣٢٥).

والله بصير تعني، نشأة وتكوينًا، أن الإنسان يود أن يكون بصيرًا

---

(٣٢٤) السابق: ٢/ ٤٦٢ ـ ٦٤٣.

(٣٢٥) السابق: ٢/ ٦٤٣ ـ ٦٤٤.

ويريد المحافظة على بصره، ولكن يحدث أحيانًا أن يكون الإنسان غير مبصر، ولا يسمح له بالشهادة ويمنع من الرؤية، ومع ذلك لا يستطيع أن يتخلى عن نموذجه ومثله الأعلى في الشعور الرائي والذات المبصرة، ولما كانت الذات مغتربة عن العالم مقطوعة نصفين: نصف ميت يتحرك عليه في صورة جسد، ونصف حي يعشقه، ويطلقه، ويثبته، وينظر إليه بعيدًا عن العالم وخارجًا عن محيطه، غطاء لكل شيء وستارًا عليه، ولما أراد أن يناجيه ويحادثه ويجعله طرفًا متحاورًا بعد أن عز من يحاوره، فلا يجد لديه إلا أن يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، أن يصف ذلك بمخزونه النفسي من الشهادة، فيقول: الله بصير. فإذا ما تغيرت الظروف، وأصبحت الرؤية ممكنة، والشهادة واجبة، رأى بعد أن سمع، وهنا يسترد صفاته إلى ذاته، بعد أن نسبها إلى وعيه المطلق خارجًا عنه، وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغتربة ويعود بها إلى العالم، ويحقق الوحدة في شخصه، وتصبح ذاته واعية فردية، تتصف بصفات العلم والقدرة والحياة، كما تتصف بصفات السمع والبصر[٣٢٦].

والله متكلم، تعني أن الإنسان يود أن يكون متكلمًا يحافظ على كلماته، ويحرص على النطق بها، ولكن الإنسان في عالم يكتنفه الصمت، ويعمه الخرس مسلوب الحرية، حرية التعبير وحرية القول، ومع ذلك لا يستطيع أن يتخلى عن الكلام كمثل أعلى وكرغبة دفينة يتمناها، وكهدف أسمى يسعى إليه، ليكون صادقًا مع النفس، ولما كان الوعي بالذات قد قذفه الإنسان خارجًا دون إدراك أو وعي لأي مضمون لها، ولما أراد الحديث مع نفسه ومناجاة وعيه المشخص خارجًا عنه، فإنه يصفه ويتصوره بأغلى ما لديه، بمثله الأعلى المكتوم في الصدر، وهو الكلام، فيقول: الله متكلم. فإذا ما تغيرت الظروف، وقضى على الاغتراب، واسترد وعيه بذاته، وحقق الوحدة في داخله، يتحول الوعي المطلق إلى وعي بالذات وبالعالم، ويسترد الوعي بالذات صفته المسلوبة المعارة إلى الآخر، ويصبح

(٣٢٦) السابق: ٢/ ٦٤٤ ـ ٦٤٥.

(٣٢٧) السابق: ٢/ ٦٤٥ ـ ٦٤٦.

هو متكلمًا، فيفتح الإنسان فمه، وتحل عقدة لسانه[٣٢٧].

إن الصفات في الإنسان ومنه على الحقيقة، وفي الله واليه على المجاز[٣٢٨]، فالصفات السبع هي في حقيقة الأمر صفات إنسانية خالصة، فالإنسان هو العالم، والقادر، والحي، والسميع، والبصير، والمريد، والمتكلم. كل صفة تعبر عن طاقة إنسانية أو ملكة، يعبر العلم عن العقل النظري، والقدرة عن العقل والعمل. أما السمع والبصر فهما مدخلان للعلم، فالعلم لا يكون إلا حسيًا، والكلام تعبير عن العلم ونطق به في العالم الخارجي، والإرادة تعبير عن القدرة وتحقق لها بالفعل، والاعتراف بالحق لا يعني هدم الحق، كما لا يعني الاعتراف بالواقع التهديد والتخويف بنفي الصفات عن الله[٣٢٩]. إن موضوع الصفات الإلٰهية، هو موضوع إنساني خالص، تحول من الإنسان إلى الله في لحظة اغتراب الإنسان الديني عن الواقع وما وصف به الله ذاتًا وصفات وأفعالاً، هو في حقيقة الأمر للإنسان المغترب، فنسبة الصفات إلى الله على الحقيقة تعبر عن إنسان جاهل، ومقيد، ولا يسمع، ولا يبصر، ولا يتكلم. يقول حسن حنفي: «إن ما وصفه القدماء على أنه الذات والصفات والأفعال هو في حقيقة الأمر الإنسان الكامل، فكل المادة التي وضعها القدماء تحت هذا الاسم، لا تشير إلى موضوع فعلي، بل تعبر عن موقف إنساني خالص تجاه موضوع مثالي، فما ظنه القدماء على أنه وصف موضوعي لحقيقة واقعة في الخارج، هو في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم، أسقطه في الخارج، ثم قفز من الشعور إلى العالم الخارجي، بلا أدنى مبرّر عقلي إلاّ عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي بالفعل، كمشروع له في العالم الخارجي، كنظام مثالي للعالم، وفي أحسن الأحوال يتم هذا الإسقاط بتحيز مسبق يفترض تطابق عالم الشعور والعالم الخارجي، وهو ناتج عن نقص في الوعي بالمسافة بين المثال والواقع، بين الوعي بالذات والوعي بالعالم، وفي أسوأ الأحوال يتم بلا وعي على الإطلاق، وبالإغراق في عالم الشعور الخالص،

---

(٣٢٨) السابق: ٢/ ٦٠٢.

(٣٢٩) السابق: ٢/ ٦٠٤.

بعد أن فرغ من كل الموضوعات، وامتلأ بالعواطف والانفعالات، ويكون الشعور حينئذ في موقف نرجسي خالص، لا يرى إلا ما بداخله خارجًا عنه.

ما ظنه القدماء - إذن - على أنه وصف لله بالفعل، هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان، ولما كان الله هو الكامل، جاء وصفه للإنسان الكامل[(٣٣٠)]. إن عبارات «الله عالم، الله قادر، الله حي، الله سميع، الله بصير، الله متكلم، الله مريد، إنما تعكس مجتمعًا جاهلاً، عاجزًا، ميتًا، لا يسمع ولا يبصر، ولا يتكلم، مسلوب الإرادة. وبالتالي يكشف الفكر الديني الذي جعل الله موضوعًا في قضايا من هذا النوع عن الظروف الاجتماعية والسياسية التي يعيشها المجتمع الذي تطلق فيه أمثال هذه القضايا، فالله كموضوع في قضية خير مشجب لأماني البشر، وأصقل مرآه تعكس أحلامهم واحباطاتهم»[(٣٣١)].

وصفوة القول أن التيار الإنساني في علم الكلام المعاصر في مصر، يذهب إلى أن الله - تعالى - هو عبارة عن النموذج العقلي للإنسان أو أن الله هو الإنسان الكامل، وبالتالي فإن الذات الإلٰهية هي في حقيقة الأمر الذات الإنسانية الكاملة، تلك الذات التي أخرجها الإنسان من داخله إلى الخارج في لحظة من لحظات الاغتراب والعجز. الذات الإلٰهية - إذن - مشروع يعبر عن أمنيات الإنسان ورغباته، تلك الأمنيات التي لا يستطيع الإنسان أن يحققها في عالم الواقع، فالإنسان إلٰه كامل، لكنه لا يستطيع ذلك لظروف العجز والاغتراب التي يعانيها في واقعه، فيلجأ إلى خلق ذات من ذاته، يعلق عليها أمانيه التي لا يقدر على تحقيقها، وبالتالي فإن الحديث عن الذات الإلٰهية لا يعكس إلا واقعًا مغتربًا، يعيش الإنسان فيه بلا معنى وبلا وجود، وعندما يعود الإنسان من اغترابه تعود إليه ذاته المفقودة، وهنا ينتهي دور الإلٰه، ليبدأ دور الإنسان الإلٰه أو الإلٰه الإنسان.

---

(٣٣٠) السابق: ٢/ ٦٠٤ - ٦٠٥.

(٣٣١) السابق: ٢/ ٦٤٧.

والصفات الإلٰهية التي تتصف بها هذه الذات المخترعة الخارجة عن الإنسان، ليست في جوهرها سوى صفات إنسانية، خلعها الإنسان على تلك الذات التي قدسها، فهي تعبر عن أمنيات الإنسان ورغباته، لقد وصف الذات التي هي أعز ما لديه بأغلى ما لديه، ووصفها بما يريد أن يكون هو عليه، ووصفها بالوجود، والبقاء، والقدم، والمخالفة للحوادث، والقيام بالنفس، والعلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والسمع، والبصر والكلام. هي صفات إنسانية وليست صفات إلٰهية، فكما أن الذات الإلٰهية إنسانية فكذلك الصفات الإلٰهية، فالصفات تعبر عن أمنيات إنسانية، لا يستطيع الإنسان أن يحققها في عالم الواقع، فيلجأ إلى تحقيقها في عالم الغيب، فيصف تلك الذات التي أوجدها من داخل ذاته وأطلقها خارجها بالصفات الكمالية التي يود أن يكون هو عليها، ولكنه لا يستطيع. وعندما يعود الإنسان من اغترابه، يسترد ذاته وصفاته، ويصبح إلٰهًا، وبالتالي فإن إثبات وجود الله وإثبات صفات الكمال الواجبة له، لا يعبر إلا عن مجتمع ضائع، وإنسان محبط مغترب، لا يستطيع تحقيق ذاته وواقعه، فيلجأ إلى الوجود الخارجي إلى عالم الخيال والوهم ليحقق فيه ما عجز عن تحقيقه في الواقع. إن إثبات وجود الله وصفاته الكمالية يؤدي إلى تدمير العالم والإنسان، وبداية دور الإنسان لا تعني سوى انتهاء دور الإله الذي خلقه الإنسان كنموذج عقلي إنساني.

إن ذلك يعكس التناقض المنهجي في كتابات حسن حنفي، إذ يقع في لعبة المتناقضات إن صح استخدام هذا التعبير، بين الموقف الديني الذي يثبت الصفات وبين الموقف الليبرالي الإنساني الذي يلغي وجود الله وصفاته لصالح وجود الإنسان، ثم يحاول التوفيق بين الموقفين المتناقضين، فيقع هو نفسه في التناقض والصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ كانوا يعلمون ويجتهدون، ولم تكن قضية إثبات الصفات لديهم تمثل عائقًا عن العمل، ولم يكن هناك تناقض لديهم بين إثبات الصفات الإلهية وبين عمل الإنسان. إن القراءة المسيحية لتراث علم الكلام الإسلامي لدى حسن حنفي، تدفعه إلى أن ينحاز للثيولوجيا الملحدة على حساب التراث الكلامي الإسلامي، وهذه النزعة التجديدية، أو بعبارة أدق تجديد علم الكلام على نمط

مسيحي، لا يمكن لها أن تثمر في البيئة الإسلامية شيئًا.

ونحن لا نستطيع إلى حد كبير أن نجد جديدًا لدى هذه النزعة الراديكالية في علم الكلام المعاصر في مصر، فهي تعود في مصادرها الأساسية إلى ما قدمه الفكر الغربي الحديث من ضرورة تحويل الثيولوجيا إلى انثروبولوجيا، وتأليه الإنسان، وتقديس الإنسانية، وموت الإله، وأن فكرة الإله كفيله بالقضاء على العالم والإنسان، وأن الله نموذج إنساني يعبر عن مشروعات الإنسان الفكرية، وأمنياته التي لا يستطيع تحقيقها، نجد هذا لدى هيغل، وفيورباخ، وبرنو، وانجلز، وجان بول سارتر، ولسنج، وأوغست كونت، ونيتشه وغيرهم، وهي نزعة توصف في الفكر الغربي المعاصر بأنها نزعة إلحادية، تضاف إلى المادية والوحدة الوجودية كما أسلفنا بيانه[٣٣٢].

## ٣ ـ تعقيب عام

وفي جملة القول، فإن قضية الألوهية في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، قد اتخذت مكانة مهمة، وتعددت الآراء العقلية والدينية والعلمية فيها، بحسب الموقف الفكري والخلفية الثقافية التي تحكم هذا المفكر أو ذاك. وقد وقعت هذه التعاليم تحت تأثير ثلاثة عوامل: أولها، التراث الكلامي الاعتزالي، والأشعري، والماتريدي، والسلفي، ثم الفلسفة الإسلامية ذات الطابع اليوناني، وما قدمه هذا التراث من أدلة على إثبات وجود الله، ثم الفلسفة الغربية الحديثة المتأثرة بالفكر المادي الداروني، أو بالنزعة الإنسانية لدى هيغل، وفيورباخ، وانجلز، ونيتشه، وسارتر وغيرهم.

---

(٣٣٢) See: Thomas Molnar: *Theists and atheists* pp. 91-176, John Passmore *The perfectibilty of man* pp. 11-27 peter byrne, *natural religion* pp. 23-37. Paul Blanshard: *Classics of free Thourht* pp. 142-125, John Macquarrie *twenieth Century religious thought* pp. 321-328, Cilles Deleuze Nietzche and Philosophy pp. 152-156.

ولقد بدأ علم الكلام الإسلامي الحديث في مصر على يد الأستاذ الإمام محمد عبده في «رسالة التوحيد» وفيها يتجه محمد عبده إلى إثبات وجود الله ـ تعالى ـ معتمدًا على الأدلة الكلامية التقليدية، فنجده يستخدم دليل الممكن والواجب الذي استخدمه من بعده مصطفى صبري، ولدى النزعة التطورية العلمية في الفكر المصري لا نجد هذا الدليل، بل نجد نفي وجود الله تمامًا لدى شبلي شميل، وإثباته على أنه علة أولى لدى إسماعيل مظهر الذي يعتقد أن الداروينية لا علاقة لها بالبحث في أصل الدين، ونجد رفضًا لهذا الدليل لدى حسن حنفي ليس من منظور عدم صلاحية هذا الدليل لإثبات وجود الله، بل من منظور أن إثبات وجود الله يدمر العالم والإنسان. كما نجد محمد عبده يستخدم دليل الغائية والنظام الكوني، ويرفض الاتجاه التطوري هذا الدليل رفضًا تامًا، ولا نجد هذا الدليل لدى حسن حنفي. أما دليل عدم جواز التسلسل إلى ما لا نهاية، فالشيخ محمد عبده يهمله أو يرفضه، أما مصطفى صبري فإنه يدافع عن هذا الدليل دفاعًا قويًا. أما بالنسبة للتيار التطوري فلا نجده يستخدم هذا الدليل؛ لأنه ينكر أصلاً وجود الله ـ تعالى ـ كما هو الحال لدى شبلي شميل. أما حسن حنفي فإنه يرفض هذا الدليل، وكذلك دليل الجوهر والعرض؛ لأن إثبات وجود الله بدليل عقلي أو تجريبي، يؤدي إلى تدمير الإنسان وحريته، ويجعله مغتربًا في واقعه. إن إثبات وجود الله لديه لا يعني سوى وجود مجتمع محبط مغترب، يعاني من المشكلات التي لن يستطيع أن يجد لها حلاً.

أما الصفات الإلٰهية، فنجد محمد عبده يثبت الصفات في «رسالة التوحيد»، ويثبت مصطفى صبري، الصفات الإلهية، بينما ينكر الاتجاه المادي بطبيعة الحال كل حديث عن الغيب. ولدى حسن حنفي تكون الصفات إنسانية لا إلٰهية، كما أوضحناه آنفًا هي في الله على سبيل المجاز وفي الإنسان على الحقيقة هي تعبير عن وصف الإنسان الكامل، وأمنيات الإنسان ورغباته التي لا يستطيع تحقيقها، وبالتالي فإن إثباتها لله، بل إن مجرد إثبات وجود الذات الإلٰهية، هو تدمير للإنسان والعالم.

أما قدِم العالم وحدوثه، فنجد لدى محمد عبده القول بالحدوث في «رسالة التوحيد»، ونجد القول بالحدوث لدى مصطفى صبري، بينما يتخذ الاتجاه الليبرالي المادي التطوري جانب القِدم بقدم العالم، ويوافقهم في ذلك أصحاب الاتجاه الليبرالي الإنساني، ويزيدون أن القول بالحدوث يؤدي إلى تدمير العالم والإنسان، دون دليل إلا هذه الحجة المكرورة التي تشبثوا بها في مسألة وجود الله ومسألة الصفات الإلهية أيضًا.

وبعد أن فرغنا من تناول «قضية التوحيد في الفكر الإسلامي المعاصر في مصر»، ننتقل إلى بحث قضية «النبوّة» وهذا هو موضوع الفصل التالي.

# الفصل الثاني

## اللّه والإنسان في الفلسفة الإسلامية المعاصرة

# تمهيد

تأخذ النبوّة في الفكر الإسلامي الحديث أهمية خاصة من جهة: تعريفها، والحاجة إليها، بالإضافة إلى إمكانية الوحي وتقديم الأدلة على وبصفة خاصة المعجزات الكونية، ثم بيان مدى حاجة البشر إلى النبوة والوحي، وذلك بحكم التطور العقلي والفكري المعاصر.

ويمكن القول بوجه عام، إن البحث في النبوة يتنازعه في الفكر الفلسفي الإسلامي الحديث اتجاهان أساسيّان: أولهما اتجاه التجديد الإسلامي بما يملك أرباب هذا الاتجاه من ثقافة كلامية عالية: أشعرية كانت أو ماتريدية أو سلفية مضافًا إليها تراث الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالفكر اليوناني، وبصفة خاصة الفلسفة الرشدية، مع ما تيسر لكثير من أعلامه من اتصال بالفكر الغربي الحديث، على النحو الذي بيناه فيما سبق. والاتجاه الآخر، هو اتجاه الليبرالية الإنسانية الذي ينزع إلى تفسير النبوة تفسيرًا إنسانيًا واقعيًا، من منطلق الثقة بعقل الإنسان، وكونه مركز الكون ومركز الوجود، والتحول من الله إلى الإنسان، ومن الآخرة إلى الدنيا. أو على الجملة تحويل «الثيولوجيا» إلى «أنثروبولوجيا».

وفي هذا الفصل سوف نتناول أهم آراء أبرز مفكري هذين الاتجاهين في النبوة، وتعريفها ووظيفتها والحاجة إليها، وطرق إثباتها.

## أولاً: اتجاه التجديد الديني

### ١ ـ موقف الإمام محمد عبده

إن الاعتقاد بالحاجة إلى النبوة يبتدئ من الاعتقاد بأن هناك حياة أُخرى بعد الموت، وكل فائدة أفادها الدين للبشر، فمصدرها الاعتقاد ببقاء النفس الإنسانية بعد الموت[١]، وما سنلقاه من جزاء في تلك الدار الآخرة، ومعرفة تحقق هذا الأمر ـ لا مجرد إمكانه ـ لا يكون إلا عن طريق الوحي الذي يبين للناس من أحوال الآخرة ما لا بد لهم من علمه، وقد أوضح الشيخ. هذه الفكرة، وإن لم يصرح بالوحي وتوسط الملك وشهادة المعجزات، قائلاً: «أفليس من حكمة الصانع الحكيم ـ الذي أقام أمر الإنسان على قاعدة الإرشاد والتعليم، الذي خلق الإنسان وعلمه البيان، علمه الكلام للتفاهم والكتابة للتراسل ـ أن يجعل من مراتب الأنفس البشرية مرتبة يعد لها بمحض فضله بعض من يصطفيه من خلقه وهو أعلم حيث يجعل رسالته، يميزهم بالفطر السليمة، ويبلغ بأرواحهم من الكمال ما يليقون معه للاستشراف بأنوار علمه، والأمانة على مكنون سره، مما لو انكشف لغيرهم انكشافه لهم لفاضت له نفسه أو ذهبت بعقله جلالته وعظمته، فيشرفون على الغيب بإذنه.. ويكونون في مراتبهم العلوية على نسبة من العالمين، نهاية الشاهد وبداية الغائب، فهم في الدنيا كأنهم ليسوا من أهلها، وهم وفد الآخرة في لباس من سكانها، ثم يتلقون من أمره أن يحدثوا عن جلاله، وما خفي على العقول من شؤون حضرته الرفيعة بما يشاء أن يعتقده العباد فيه، وما قدر أن يكون له مدخل في سعادتهم الآخروية، وأن يبينوا للناس من أحوال الآخرة ما لا بد لهم من علمه، معبرين عنه بما تحتمله طاقة عقولهم، ولا يبعد عن متناول أفهامهم، وأن يبلغوا عنه شرائع عامة تحدد لهم سيرهم في تقويم أنفسهم وكبح شهواتهم[٢]».

---

(١) انظر: **الأعمال الكاملة** (رسالة التوحيد): ٣/ ٤ ـ ٣

(٢) السابق: ٣/ ٤٠٦

ويهتم الفكر الإسلامي الحديث كذلك ببيان الحاجة إلى النبُوّة من الناحية الاجتماعية ـ وخاصة لدى الشيخ محمد عبده ـ ذلك أن الإنسان لا يعيش إلا في جماعة من بني نوعه ـ وحاجة كل فرد من الجماعة إلى سائرها مما لا يشتبه فيه، وكلما كثرت مطالب الشخص في معيشته ازدادت به الحاجة إلى الأيدي العاملة، وتتعقد بالتالي الحياة الاجتماعية، فتمتد الحاجة وعلى أثرها الصلة بين أفراد النوع الإنساني، وتتسع دوائرها، من الفرد إلى العشيرة، ثم إلى الأمّة، بل إلى النوع بأسره: حاجة في البقاء، وحاجة في التمتّع بمزايا الحياة، وحاجة في جلب الرغائب ودفع المكاره من كل نوع، ولا بد للنوع الإنساني في حفظ بقائه من المحبة والتعاون مؤسسة قواعدهما على العدل، ولكن لم يسمع في سيرة الإنسان أن الأفراد تخضع لرأي العاقل لمجرد أنه في ذاته صواب أو يبدو كذلك. والإنسان مهما علا فكره وقوي عقله ـ في نظر محمد عبده الذي يصرح بالحاجة إلى المعجزات والآيات الباهرات يجد من نفسه أنه مغلوب لقوة أرفع من قوته، وأنه محكوم بإرادة تصرفه، وتصرف ما هو فيه من العوالم في وجوه قد لا يعرفها معرفة العارفين إن كل نفس تشعر أنها مسوقة لمعرفة تلك القوة العظمى، فتطلبها من حسها تارة، ومن عقلها أُخرى ولا سبيل لها إلا الطريق التي حددت لنوعها، وهي طريق النظر، فذهب كل في طلبها وراء رائد الفكرة فمنهم من تأولها ببعض الحيوانات، ومنهم من تمثلت له في بعض الكواكب لظهور أثرها، ومنهم من تبدت له آثار قوى مختلفة في أنواع متفرقة تتماثل في أفراد كل نوع، وتتخالف الأنواع، فجعل لكل نوع إلٰهًا، وقد اهتدى بعض هؤلاء إلى أن هذه القدرة، هي قدرة واجب الوجود غير أن من أسرار الجبروت ما غمض عليه، فلم يسلم هؤلاء من الخبط[٣].

وقد اتفق الناس في الإذعان لما فاق قدرهم وعلا متناول استطاعتهم ولكنهم اختلفوا في فهم ما تلجئهم الفطرة إلى الإذعان له اختلافًا كان أشد أثرًا في التقاطع بينهم، وإثارة أعاصير الشقاق فيهم من اختلافهم في فهم

---

(٣) السابق: ٣/ ٤٠٧ ـ ٤١٢

النافع والضار لغلبة الشهوات عليهم. ومن هنا أقام الله ـ تعالى ـ للمجتمع من بين أفراده مرشدين هادين، وميزهم بخصائص لا يشركهم فيها سواهم، وأيد ذلك زيادة في الإقناع بآيات باهرات، تملك النفوس، وتأخذ الطرق على سوابق العقول فيستخذى الطامع، ويذل الجامح ويصدم بها عقل العاقل، فيرجع إلى رشده. وينبهر لها بصر الجاهل فيرتد عن غيه[٤]. وفي الجملة ـ كما يقول الشيخ محمد عبده ـ «فبعثه الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ من متممات كون الإنسان، ومن أهم حاجاته في بقائه، ومنزلتها من النوع منزلة العقل من الشخص، نعمة أتمها الله لكيلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل[٥].

ويعرّف «محمد عبده» الوحي بأنه: «عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت ويفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلق على غير شعور منها، من أين أتى؟ وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والسرور[٦]» والوحي ممكن لأن درجات العقول متفاوتة، يعلو بعضها بعضًا، والأدنى منها لا يدرك ما عليه الأعلى إلا على وجه الإجمال، وذلك ليس لتفاوت المراتب في التعليم فحسب، بل لا بد معه من التفاوت في الفطر التي لامدخل فيها لاختيار الإنسان وكسبه، ولا شبهة في أن من النظريات عند بعض العقلاء، ما هو بديهي عند من هو أرقى منه، ولا تزال المراتب في ذلك إلى ما لا يحصره العدد، وإن من أرباب الهمم وكبار النفوس من يرى البعيد عن صغارها قريبًا فيسعى إليه، ثم يدركه والناس دونه ينكرون بدايته ويعجبون لنهايته، ثم يألفون ما صار إليه كأنه من المعروف الذي لا ينازع. وإذا كان الأمر كذلك، فمن ضعف العقل والنكول عن النتيجة اللازمة لمقدماتها عند الوصول إليها، ألا يسلم بأن من النفوس البشرية ما يكون لها من نقاء الجوهر بأصل الفطرة، ما

---

(٤) السابق: ٣/ ٤١٢ ـ ٤١٧

(٥) السابق: ٣/ ٤١٤

(٦) السابق: ٣/ ٤١٥

تستعد به من محض الفيض الإلٰهي لأن تتصل بالأفق الأعلى، وتنتهي من الإنسانية إلى الذروة العليا، وتشهد من أمر الله شهود العيان ما لم يصل غيرها إلى تعقّله أو تحسسه بالدليل والبرهان، وتتلقى عن العليم الحكيم ما يعلو وضوحًا على ما يتلقاه أحدنا عن أساتذة التعاليم، ثم تصدر عن ذلك العلم إلى تعليم ما علمت، ودعوة الناس إلى ما حملت على إبلاغه إليهم، وأن يكون ذلك سُنة الله في كل أُمة وكل زمان على حسب الحاجة، وذلك الوحي يستمر إلى أن يبلغ النوع الإنساني كماله، فتختم الرسالة، ويغلق باب النبوة[٧].

أما وجود الملائكة وظهورها للأنبياء المصطفين، فمما لا استحالة فيه ذلك أن الوجود كما دل العلم ـ يشتمل على ما هو ألطف من المادة، وأن غيب عنا، فأي مانع من أن يكون بعض هذا الوجود اللطيف مشرقًا لشيء من العلم الإلٰهي، وأن يكون لنفوس بعض الأنبياء إشراق عليه، فإذا جاء به الخبر الصادق حملنا على الإذعان بصحته. أما تمثل الصوت وأشباح تلك الأرواح لدى هؤلاء الذين اختصهم الله بتلك المنزلة، فقد عهد عند أعداء الأنبياء ما لا يبعد عنه في بعض المصابين بأمراض خاصة على زعمهم، فقد سلموا بأن بعض معقولاتهم يتمثل في خيالهم، ويصل إلى درجة المحسوس، فيصدق المريض في قوله: إنه يرى ويسمع، بل يجالد ويصارع، ولا شيء من ذلك في الحقيقة والواقع، فإن جاز التمثل في الصور المعقولة، ولا منشأ لها إلا النفس، وأن ذلك يكون عند عروض عارض على المخ، فلِمَ لا يجوز تمثل الحقائق المعقولة في النفوس العالية، وأن يكون ذلك لها عندما تنزع عن عالم الحس، وتتصل بحظائر القدس، وتكون تلك الحال من لواحق صحة العقل في أهل تلك الدرجة لاختصاص مزاجهم بما لا يوجد في مزاج غيرهم[٨]، ودليل صحة ما يتحدث به الأنبياء ظهور الأثر الصالح منهم، وسلامة أعمالهم، وطهارة فطرهم عما ينكره العقل السليم أو يمجه الذوق الصحيح، واندفاعهم

---

(٧) السابق: ٣/ ٤١٦

(٨) السابق: ٣/ ٤١٧

بباعث من الحق الناطق في سرائرهم المتلألئ في بصائرهم إلى دعوة من يدعوهم إلى ما فيه خير العامة وترويح قلوب الخاصة، فلم يبقَ بين المنكرين لأحوال الأنبياء ومشاهدهم وبين الإقرار بإمكان ما أنبأوا به، بل وبوقوعه إلا حجاب العادة(٩).

إن وظيفة النبُوَّة هي وظيفة دينية روحية واجتماعية تنظيمية أيضًا، أخلاقية، وهي في كل ذلك تربوية في نظر محمد عبده لأن الأنبياء «يرشدون العقل إلى معرفة الله وما يعرف من صفاته، ويبينون الحد الذي يجب أن يقف عنده في طلب ذلك العرفان على وجه لا يشق عليه الاطمئنان إليه ولا يرفع ثقته بما آتاه الله من القوة، يجمعون كلمة الخلق على إله واحد لا فرقة معه، ويخلون السبيل بينهم وبينه وحده، وينهضون نفوسهم إلى التعلق به في جميع الأعمال والمعاملات، ويذكرونهم بعظمته بغرض ضروب من العبادات فيما اختلف من الأوقات، تذكرة لمن ينسى، وتزكية مستمرة لمن يخشي، تقوي ما ضعف منهم، وتزيد المستيقن يقينًا. . . ويشرعون لهم مع ذلك أن يقوموا أنفسهم بالملكات الفاضلة كالصدق، والأمانة، والوفاء بالعقود، والرحمة بالضعفاء والإقدام على نصيحة الأقوياء، والاعتراف لكل مخلوق بحقه بلا استثناء، يحملونهم على تحويل أهوائهم عن اللذائذ الفانية إلى طلب الرغائب السامية، آخذين في ذلك كله بطرف من الترغيب والترهيب، والإنذار والتبشير حسبما أمرهم الله جل شأنه(١٠). وهي وظيفة دنيوية أيضًا تتعلق بوضع الحدود المنظمة للاجتماع الإنساني فهم «يضعون لهم بأمر الله حدودًا عامة، يسهل عليهم أن يردوا إليها أعمالهم، كاحترام الدماء البشرية إلا بحق، مع بيان الحق الذي تهدر له وحظر تناول شيء مما كسبه الغير إلا بحق، مع بيان الحق الذي تناوله. واحترام الأعراض مع بيان ما يباح وما يحرم من الأبضاع(١١) ويحدد محمد عبده تلك المهمة بأنه ليس من وظيفة النبوة ما هو من عمل

---

(٩) السابق: ٣/ ٤١٨

(١٠) السابق: ٣/ ٤٢٠ ـ ٤٢١

(١١) السابق: ٣/ ٤٢١

المدرسين ومعلمي الصناعات، مما قد ينسبه إليهم بعض المتكلمين والصوفية، فليس مما جاءوا له تعليم التاريخ، ولا تفصيل ما يحتويه عالم الكواكب، ولا بيان ما اختلف من حركاتها، ولا ما استكن في طبقات الأرض، ولا مقادير الطول فيها والعرض، ولا ما تحتاج إليه النباتات في نموها، ولا ما تفتقر إليه الحيوانات في بقاء أشخاصها وأنواعها، وغير ذلك مما وضعت له العلوم، وتسابقت في الوصول إليه دقائق الفهوم، فإن ذلك كله من وسائل الكسب، وتحصيل الراحة، هدى الله إليه البشر بما أودع فيهم من الإدراك، وقد جاءت شرائع الأنبياء بما يحفّز البشر على السعي فيه، وما يكفل التزامه بالوصول إلى ما أعد الله له الفطر الإنسانية من مراتب الارتقاء. أما ما ورد في كلام الأنبياء من الإشارة إلى شيء من أحوال الأفلاك أو هيئة الأرض، فإنما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعه أو توجيه الفكر إلى الغوص لإدراك أسراره وبدائعه[١٢].

جملة القول أن النبوة بسبب هذه الوظائف الدينية والاجتماعية والأخلاقية، لا يمكن للعقل أن يستغني عنها أو يحل هو محلها، وبتعبير محمد عبده: «إن منزلة النبوات من الاجتماع، هي منزلة العقل من الشخص، أو منزلة العلم المنصوب على الطريق المسلوك، بل نصعد إلى فوق ذلك ونقول: منزلة السمع والبصر[١٣]» إنهم من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص، وإن بِعْثَتَهم حاجة من حاجات العقول البشرية، قضت حكمة المبدع الحكيم بسدادها، ونعمة من نعم واجب الوجود ميز بها الإنسان عن بقية الكائنات من جنسه، ولكنها حاجة روحية، وكل ما لامس الحس منها فالقصد فيه إلى الروح وتطهيرها من دنس الأهواء الضالة أو تقويم ملكتها، أو إيداعها ما فيه سعادتها في الحياتين. أما تفصيل طرق المعيشة، والحذق في وجوه الكسب، وتطاول شهوات العقل إلى درك ما أعد للوصول إليه من أسرار، فذلك مما لا دخل للرسالات فيه، إلا من

---

(١٢) السابق: ٣/ ٤٢٢

(١٣) السابق: ٣/ ٤٢٥

جهة العظة العامة والإرشاد إلى الاعتدال فيه، وتقرير أن شرط ذلك ألا يحدث ريبًا في الاعتقاد بأن للكون إلهًا واحدًا قادرًا عليمًا حكيمًا[١٤].

ودلائل إثبات صحة النبوة تنحصر في أمرين لدى محمد عبده: ١ ـ القرآن الكريم ودلالته على إثبات نبوة من أنزل عليه أولاً، ثم نبوة الأنبياء السابقين عليه ثانيًا. ٢ ـ المعجزة الكونية الحسية.

ومن دلائل إثبات نبوته ﷺ كونه أميًا، وعلى الرغم من ذلك قرر للعالم أصول الشريعة، وخط طريق السعادة للبشر أجمعين، يقول محمد عبده: «أي برهان على النبوة أعظم من هذا؟! أُمي قام يدعو الكاتبين إلى فهم ما يكتبون وما يقرأون، بعيد عن مدارس العلم صاح بالعلماء ليمحصوا ما كانوا يعلمون، في ناحية نائية عن ينابيع العرفان جاء يرشد العرفاء، ناشئ بين الواهمين هب بتقويم عوج الحكماء غريب في أقرب الشعوب إلى سذاجة الطبيعة، وأبعدها عن فهم نظام الخليقة والنظر في سُنته البعيدة، أخذ يقرر للعالم أجمع أصول الشريعة، ويخط للسعادة طرقًا، لن يهلك سالكها، ولم يخلص تاركها[١٥].

وما يدل على صدق النبوة عجز العرب عن الإتيان بمثل القرآن مع طول زمن التحدي، وتواتر الخبر على معارضة العرب للنبي ﷺ يقول محمد عبده: «تواتر الخبر كذلك بما كان منهم من الحرص على معارضة النبي ﷺ والتماسهم الوسائل قريبها وبعيدها لإبطال دعواه وتكذيبه في الإخبار عن الله، وإتيانهم في ذلك على مبلغ استطاعتهم، وكان فيهم الملوك الذين تحملهم عزة الملك على معاندته، والأمراء الذين يدعوهم السلطان إلى مناوأته... وهو مع ذلك يخطِّئ آراءهم ويسفه أحلامهم، ويحقر أصنامهم، ويدعوهم إلى ما لم تعهده أيامهم، ولم تخفق لمثله أعلامهم، ولا حجة له بين يدي ذلك كله إلا تحديهم بالإتيان بمثل أقصر سورة من ذلك الكتاب أو بعشر سور من مثله، وكان في استطاعتهم أن يجمعوا إليه من العلماء،

(١٤) السابق: ٣/ ٤٢٠

(١٥) السابق: ٣/ ٤٣٣ ـ ٤٣٤

والفصحاء، والبلغاء، ماشاءوا، ليأتوا بشيء من مثل ما أتى به، ليبطلوا الحجة... جاءنا الخبر المتواتر أنه مع طول زمن التحدي أصيبوا بالعجز... أليس في ظهور مثل هذا الكتاب على لسان أمي أعظم معجزة وأول برهان على أنه ليس من صنع بشر؟[١٦]

ويؤكد صدق النبوة كذلك، ما جاء في القرآن من أخبار الغيب مما صدقته حوادث الكون، كالخبر في قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ ٱلرُّومُ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ فِي بِضۡعِ سِنِينَۗ﴾ [الروم: ٢ - ٤] وكالوعد الصريح في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمۡ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ﴾ [النور: ٥٥] وقد تحقق جميع ذلك، وفي القرآن كثير من هذا، يحيط به من يتلوه حق تلاوته[١٧].

أما المعجزات الكونية الدالة على صدق النبوة التي ظن الشيخ «مصطفى صبري» أن «محمد عبده» متساهل فيها أو متغافل عنها، فإن محمد عبده يذهب إلى أن المعجزات ليست مستحيلة من الناحية العقلية، وقد أوضح ذلك بقوله: «المعجزة ليست من نوع المستحيل عقلاً، فإن مخالفة السير الطبيعي المعروف في الإيجاد، مما لم يقم دليل على استحالته، بل ذلك مما يقع، وكما يشاهد في حال المريض يمتنع عن الأكل مدة، لو لم يأكل فيها وهو صحيح لمات، مع وجود العلة التي تزيد الضعف، وتساعد الجوع على الإتلاف[١٨]». والمعجزة التي تثبت صحة النبوة لا بد أن تكون مقرونة بالتحدي، وظهورها من البراهين المثبتة لنبوة من ظهرت على يده، لأن النبي يستند إليها في دعواه أنه مبلغ عن الله، فإبراز الله لها عند ذلك، يعد تأييدًا منه له في تلك الدعوى، ومن المحال على الله أن يؤيد الكاذب، فإن تأييد الكاذب تصديق له وتصديق الكاذب كذب، وهو محال على الله فمتى ظهرت المعجزة، وهي مما لا يقدر عليه البشر، وقارن،

---

(١٦) السابق: ٣/ ٤٣٦

(١٧) انظر: محمد عبده: **الأعمال الكاملة** (رسالة التوحيد) ٣/ ٤٣٦

(١٨) السابق: ٣/ ١٠٤

ظهورها دعوى النبوة، علم بالضرورة أن الله ما أظهرها إلا تصديقًا لمن ظهرت على يده[١٩].

وظهور المعجزة الكونية لا يتعارض مع القوانين الطبيعية ولا يؤدي إلى تفويض نظام الطبيعة والأسباب والمسببات، ذلك لأن «واضع الناموس هو موجد الكائنات، فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات، غاية الأمر أننا لا نعرفها، ولكننا نرى أثرها على يد من اختصه الله بفضلٍ من عنده. على أننا بعد الاعتقاد بأن صانع الكون قادر مختار، يسهل علَينا العلم بأنه لا يمتنع أن يحدث الحادث على أي هيئة، وتابعًا لأي سبب إذا سبق في علمه أنه يفعله كذلك[٢٠]».

غير أن هذا الموقف من المعجزات الكونية ودلالتها على صحة النبوة بجانب مضمون الوحي ليس هو الموقف النهائي لدى محمد عبده من هذا الموضوع، إذ يتغير هذا الموقف في كتاباته الأخرى، وتبدو المعجزة الحسية كما لو كانت غير حاسمة أي إنها ليست بدليل قطعي على صحة النبوة، إذ ينقسم الناس الذين جاء الأنبياء لإرشادهم لدى محمد عبده إلى قسمين: أرباب الأفكار العقلية وأُولي الاستبصار والمعارف. وأصحاب الأفكار العملية فقط، الذين لم يكن لأنظارهم تطاول إلى الأمور العقلية، بل ليس لهم من العمل الفكري إلا بمقدار ما يكفي ليعيشوا بأدنى معيشة[٢١]. ومن لا استبصار لهم من العوام، إذا رأى أمرًا خارقًا لعادته التي ألفها واعتادها في بلده أو فيما يسمع من جيرانه، خصوصًا إذا كان قد سمع بأن مثل هذا الفعل إنما يصدر عنه أرباب الأرواح المتصرفة أو ما يشبه ذلك، وكان هذا الأمر مقترنًا بدعوى من المظهر للخارق، أي دعوى كانت، فإن الله ـ تعالى ـ يخلق بحكم العادة عقب هذه الرؤية فيه علمًا

---

(١٩) السابق/ ٣/ ٤٠١ ـ ٤٠٢

(٢٠) السابق: ٣/ ١٠٤

(٢١) انظر: د. سليمان دنيا: **الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين**: ٤٧٣ ـ ٤٧٤

قطعيًا، بأن هذا صادق في دعواه بدون التفات إلى المدعي والدليل ومثل هذا التصديق والجزم لا يعد إيمانًا يعتد به في الآخرة، ويكون مدار سعادة الدارين، فإنه يتقلب بتقلب أرباب الادّعاء، ولا تفرقة فيه بين المرشد والمضل، ولا بين السحر والمعجزة، فيتنزه شرع الله عن أن يكون مبنى اعتقاده على مثل هذا الجزم[٢٢].

أما أرباب الأفكار العقلية، إذا رأى أحدهم أمرًا خارقًا للعادة، قد اقترن بدعوة مدع، فإنه لا بد أن ينظر إلى الدعوى أولاً: يطلب تصور أفرادها على وجه الوجود في الخارج، حتى يتمكن من الحكم بالنفي والإثبات، ثم يرجع بالنظر - ثانيًا - في دليل تلك الدعوى: هل ينتجها أو لا ينتجها؟ فإن وقف على كل ذلك حكم، وإلا فلا يصلح عند من لا يأخذ بشيء إلا بعد سبره، فإن ادعى لديه مدع: أني أنا رسول الله، فلا بد أن يتصور موضوع القضية ومحمولها على وجه يصح ثبوته، فهو في تصور موضوعها يكتفي بالمشاهدة، فإن انتقل إلى المحمول، نظر إلى معنى الرسول في ذاته، ثم إلى معنى لفظ الجلالة. فإذا أظهر المدعي خارقًا من الخوارق، نظر إليه هذا المحقق المؤسس بعين النقد ليقيسه إلى قوانين الطبيعة، فإن وجد أن هذا من الأسباب الطبيعية الصناعية التي يتمكن منها المرشد والضال، علم أن هذا الرجل عالم بأمر جزئي من أسرار الطبيعة، وأنه ليس بواجب الاتباع وإن رأى أن هذا أمر فوق الطبيعة، وأنه لا سبيل له إلا من عالم الروحانيات، فينظر إلى هذا الرجل: هل هو خير في ذاته أو شرير؟ فإن كان شريرًا في ذاته يدعو إلى ما لا ينتج، ولا غرض له إلا الرئاسة، فهو الساحر الخبيث، وإن كان خيرًا يدعو إلى ما يعود على بني نوعه بالصلاح والنجاح، فهو الصادق النبي[٢٣]. ومن هنا فلا يكون مجرّد الخارق موجبًا للقطع عند الاقتران بالدعوى[٢٤]. آية ذلك أن نبينا كان يحث مدعويه على الفكر والنظر. وجاء القرآن محشوًا بالأدلة والبراهين الدالة

---

(٢٢) السابق: ٤٧٤ - ٤٧٥

(٢٣) السابق: ٤٧٥ - ٤٧٦

(٢٤) السابق: ٤٧٧

على وجود الحق تعالى ووحدانيته وقدرته وإرادته إلى غير ذلك من الصفات المقدسة[٢٥].

إن ميل «محمد عبده» لعدم كون حدوث المعجزة الحسية ـ وحده ـ بما سبق أن بينه، وهو التفرقة بين الدعي الكاذب من السحرة والمشعوذين إذا جاءوا بما يخالف النظام المعتاد وبين النبي الصادق دليلاً قاطعًا على النبوة، يرتبط بموقفه من التطور التاريخي للنبوّات، ذلك التطور الذي ارتبط بتطور الطبيعة الإنسانية من جهة وباكتمال هذه الطبيعة الإنسانية ونضجها من جهة وباكتمال هذه الطبيعة الإنسانية ونضجها في عصر النبوة الخاتمة من جهة أُخرى، فأضحى العقل في غير حاجة إلى المعجزات الكونية لتبهره أو تعجزه، فختم النبوة يعني اكتمال العقل الإنساني لديه، ويعني أيضًا قلة الحاجة إلى المعجزات. يقول محمد عبده: «إن الخوارق الجائزة عقلاً، أي التي ليس فيها اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما لا مانع من وقوعها بقدرة الله ـ تعالى ـ على يد نبي من الأنبياء، ويجب أن نؤمن بها على ظاهرها ولا يمنعنا هذا الإيمان من الاهتداء بسنن الله تعالى في الخلق واعتقادها أنها لا تتبدل ولا تتحول، كما قال الله في كتابه الذي ختم به الوحي على لسان نبيه الذي ختم به النبيين، فانتهى بذلك زمن المعجزات، ودخل الإنسان بدين الإسلام في سن الرشد، فلم تعد مدهشات الخوارق هي الجاذبة له إلى الإيمان، وتقويم ما يعرض للفطرة من الميل عن الاعتدال في الفكر والأخلاق والأعمال، كما كان في سن الطفولة النوعية، بل أرشده ـ تعالى ـ بالوحي الأخير (القرآن) إلى استعمال عقله في تحصيل الإيمان بالله وبالوحي ثم جعل له كل إرشادات الوحي مبينة معللة مدللة حتى في مقام الأدب[٢٦]».

ولعل فكرته هذه تظهر في تأويله لرفع عيسى ـ عليه السلام ـ هل رفع بجسده وروحه أم بروحه فحسب؟ عند تفسيره لقول الله ـ تعالى ـ ﴿إذ

---

(٢٥) السابق: ٤٧٨

(٢٦) تفسير القرآن: ١/ ٣١٥

﴿قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَىٰٓ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ﴾ [آل عمران: ٥٥]، إذ يرى أن «ألتُوَفِّي» يعني الإماتة، فالمتبادر من الآية إني مميتك وجاعلك بعد الموت في مكان رفيع عندي. وأما تطهيره من الذين كفروا فهو نجاؤه ممن كانوا يريدون به من الشر، ومن هنا فإن الآية لا بد أن تؤخذ على ظاهرها، وأن «التوفي» معناه الظاهر المتبادر وهو الإماتة العادية، وأن الرفع يكون بعده وهو رفع الروح، ولا بدع في إطلاق الخطاب على شخص وإرادة روحه، فإن الروح هي حقيقة الإنسان والجسد كالثوب المستعار، فإنه يزيد وينقص ويتغير والإنسان إنسان، لأن روحه كما هي[٢٧]. أما حديث الرفع والنزول ففيه أمران:

١ - «أنه حديث آحاد متعلق بأمر اعتقادي، لأنه من أمور الغيب، والأمور الاعتقادية لا يؤخذ فيها إلا بالقطعي، لأن المطلوب فيها هو اليقين، وليس في الباب حديث متواتر[٢٨]».

٢ - «وتأويل نزوله وحكمه في الأرض بغلبة روحه وسر رسالته، وهو ما غلب في تعليمه من الأمر بالرحمة والمحبة والسلام والأخذ بمقاصد الشريعة دون الوقوف عند ظواهرها والتمسك بقشورها دون لبابها. . . فزمان عيسى على هذا التأويل هو الزمان الذي يأخذ فيه الناس بروح الدين والشريعة الإسلامية لإصلاح السرائر من غير تقيد بالرسوم والظواهر. . . إن الدجال رمز للخرافات والدجل والقبائح التي تزول بتقرير الشريعة على وجهها والأخذ بأسرارها وحكمها[٢٩]».

وهكذا يستخدم «محمد عبده» في بيان حاجة النوع الإنساني إلى النبوة النظريات الروحية والاجتماعية الحديثة[٣٠] محاولاً من خلالها أن يقدم الأدلة على حاجة النوع الإنساني إلى النبوة لإرشاده إلى طريق السعادتين،

---

(٢٧) انظر: تفسير القرآن: ٣/ ٣١٦

(٢٨) السابق: ٣/ ٣١٧

(٢٩) السابق

(٣٠) Voir: B. Michel et la cheikn Mustapha Abd el Razik. *Rissalat et Tawhid* p. LXXIII.

وهو من خلال اعتماده على النظريات الروحية، يتجه إلى الحديث عن إمكان الوحي، الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا لديه بتطور النوع الإنساني، وعندما يكتمل النوع الإنساني تختم النبوة ويقفل بابها ويتوقف الوحي بعد ذلك، وتتمثل وظيفة النبوة عنده في الوظيفة الدينية والأخلاقية والروحية، لتحقيق صلاح حال الناس في الدنيا والآخرة، وبالتالي فلا تستهدف النبوة تعليم البشر العلوم الطبيعية من فلك وهيئة، وإن وردت إشارات في ذلك في كلام الأنبياء أو ما يتلقون من وحي، فإنما يقصد منها توجيه النظر إلى الصانع - تبارك وتعالى - ومن هنا فليست وظيفة النبوة وظيفة علمية أو عملية بمعنى الصنائع المكتسبة، تقصد إلى تعليم الناس النظريات العلمية أو تطبيقاتها العملية، بل تقصد النبوة إلى إرشاد الناس إلى المبادئ التي تحقق لهم صلاح الحال في الدارين.

وإذا كانت النبوة ضرورية لكمال النوع الإنساني، فإن إثباتها في النبوة الخاتمة يتم لدى محمد عبده بأمرين: الأول، القرآن الكريم وهو أقوى الأدلة على صدق النبوة. والثاني، المعجزات الكونية مقرونة بأحوال النبي ﷺ وسيرته وأخلاقه وهنا تتجلى عقلانية محمد عبده في إعادة تفسير المعجزات بما لا يتناقض مع قوانين الطبيعة(٣١).

فعند «محمد عبده» نستطيع أن نحصل في مبحث النبوة على فكرتين جديدتين: ١ - التطور الطبيعي للنبوات، واكتمال هذا التطور بنضج العقل الإنساني وبلوغه مرحلة الكمال بختم النبوة أو بعبارة أُخرى بالنبوة المحمدية الخاتمة - ٢ - والتركيز على الوظيفة الأخلاقية والاجتماعية للنبوة وتحديد دور الدين في هاتين الوظيفتين، ولعل هذه الفكرة هي أصل ما ذهب إليه بعض تلاميذ محمد عبده من العلمانيين - كما يقول أحد دارسيه(٣٢)، من تقليص دور الدين ليكون خاصًا بالإنسان فحسب، وإن كنا لا نوافق على هذه الفكرة لعدم اتفاقها مع أقوال محمد عبده نفسه، كما عرضناها من قبل.

---

(٣١) Ibid. p. LXXI.

(٣٢) See: Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt* p. 58.

## ٢ ـ موقف رشيد رضا

النبوّة ضرورية للنوع الإنساني لدى رشيد رضا من أجل تحقيق السعادة للبشر في الدنيا والآخرة: أما في الدنيا، فيكون بوضع القوانين التي تنظّم حاجات المجتمع الإنساني، يقول رشيد رضا: «حاجة الإنسان إلى الوحي لسعادته في الحياة الدنيا، من حيث إنه نوع اجتماعي أودع في طبيعة أفراده من الرغائب والحظوظ ما يقتضي التباين والتنازع، كما أودع فيها من حيث الاجتماع والعجز عن تحصيل معظم ما تطالبها بها الفطرة، ما يدعو إلى التعاون الذي يعارضه التخالف والتغابن، ولا يتم للنوع ارتقاؤه ولا بقاؤه مع هذه الغرائز المتعارضة، فمن ثم كان محتاجًا إلى إرشاد يوفق بين آثار هذه الغرائز وعوارضها، بما يذهب تعارضها، ويعرف كل فرد من الأفراد حده، ويجعل له من نفسه وازعًا يوقفه عنده، ولم تكمل هذه الحاجة إلا بالدين[٣٣]». وليس يصح هنا أن يقال إن الحكماء والعقلاء يمكنهم أن يضعوا للناس قوانين وحدودًا تغنيهم عن الوحي والشرائع السماوية، لأنه إذا فرض أن في استطاعة الحكماء أن يستقلوا بهذا الوضع، فهل في استطاعتهم أن يحملوا الناس جميعًا على قبوله والعمل به بغير وازع الدين؟ إن الوازع الديني وازع نفسي، لأن مبدأ الدين من الإلهامات الفطرية في نفوس البشر، وأما وازع القوة فلا سلطان له إلا على الظواهر، فمتى أمن أهل البغي والتعدي من إطلاع الحاكمين، فإنهم يجترحون ما أحبت الشهوات من التعدي على الأموال والأعراض وراء الحجب والأستار. والحاصل أن الإنسان لا يستغني في حياته الاجتماعية عن حدود عادلة، يقف أفراده عندها في معاملاتهم ومعاشراتهم، وأن هذه الحدود لا تحترم ويوقف عندها إلا إذا كانت على موافقتها للمصلحة العامة منسوبة إلى تلك السلطة الغيبية التي فطر الناس على الاعتقاد بها، والخضوع لها، وهذا عين حاجتهم إلى الوحي لسعادة الدنيا[٣٤].

---

(٣٣) المنار: م ٤/ ج ٤/ ١٤٠

(٣٤) السابق: م ٤/ ج ٤/ ١٤١ ـ ١٤٢

كذلك، هناك حاجة ضرورية إلى الوحي لسعادة الآخرة، فهناك الاعتقاد بأن البشر أرواحًا تبقى بعد الموت، ولها حياة أُخرى بعد هذه الحياة الدنيا، وهذا هو الأساس الذي قام عليه بناء الدين بوجه عام، فلولاه لم يكن للدين معنى ولا حقيقة، بل لم يكن ليوجد أصلًا، وكل فائدة أفادها الدين للبشر، فمصدرها هذا الاعتقاد(٣٥)، فقد خلق الله للإنسان الحواس والمشاعر ووهبه عقلًا وفكرًا يهتدي بهما إلى مصالحه ومنافعه في الدنيا، ولكن هذه المواهب ليست كافية لسعادته الدنيوية لولا الدين، فما بالك بحياته الآخروية الغيبية التي يقصر عن تناولها حسه، ولا يحيط بشيء من كنهها عقله، وإنما يشعر بها وجدانه شعورًا مجملًا مبهمًا(٣٦).

ويعرِّف «رشيد رضا» الوحي قائلًا: «وحي الله إلى الأنبياء عبارة عما يختصم به من المعارف التي يريد أن يعلموا بها، وأن يبلغوها الناس للاهتداء بها، بحيث يكونون على بيّنة من ربهم، وثقة تامة بأن ذلك من لدنه ـ سبحانه وتعالى ـ ولا يعلم كنه الوحي وحقيقته إلا من اختصهم الله تعالى به(٣٧)». وضرورة الوحي تظهر من حقيقة كون الإنسان مركبًا من جسد وروح، وأن الروح ليست من عالم الملك المادي المشهود، وإنما هي من ملكوت أعلى مغيب بحقيقته عنا، وقد عرفنا أرواحنا بآثارها لا بكنهها وأسرارها، وكما يمتاز أفراد من الناس بالقوة الجسمانية على كل من حولهم، كذلك يكون لبعض الناس قوة روحانية يفوقون فيها سائر البشر، ومن آثار هذه القوة الروحية سعة العقل والعرفان وشدة العزيمة والإرادة المساعدة على العمل بما يحيط به العقل من المعرفة بالمصالح، وتدل الاختراعات العلمية الحديثة على ذلك، كما يدل تمثل بعض في البشر لبعض الناس على إمكان الوحي(٣٨).

---

(٣٥) السابق: م ٤/ ج ٩/ ٩ ـ ١٠

(٣٦) السابق: م ٤/ ج ٤/ ١٤٢ ـ ١٤٣

(٣٧) السابق: م ٤/ ج ٧/ ٢٥٢ ـ ٢٥٣

(٣٨) السابق: م ٤/ ج ٧/ ٢٥١ ـ ٢٥٢

ووظيفة النبوة هي: ١ ـ بيان ما يجب اعتقاده في خالق الكون ومقدّره وحافظه ومدبره، فقد علم أن هذا الاعتقاد مركوز في فطرة الإنسان بصفة مجملة مبهمة، يغلط فيها العقل، ويضل في بيانها الفكر. ٢ ـ بيان ما يجب لهذا الإله العليم والمبدع الحكيم من الشكر على آلائه والعبادة التي ترضيه وتقرب روح العبد منه، ليبلغ بذلك كماله الروحاني، ويستعين به على كماله الجسماني، فيرتقي الارتقاء الصوري والمعنوي، بحسب استعداده الذي وهبه من أعطى كل شيء خلقه ثم هدى، وهذا شيء لا يستقل به العقل ولا يهتدي إليه بنفسه. ٣ ـ بيان ما يجب اعتقاده في الدار الآخرة والحياة في النشأة الثانية. ٤ ـ الهداية إلى تهذيب الأخلاق وتثقيف النفوس بحملها على الأعمال الصالحة بباعث الإيمان بالله وابتغاء مرضاته(٣٩).

وتنحصر أدلة إثبات النبوة لدى «رشيد رضا» في وجوه الإعجاز القرآني فحسب، فالقرآن معجز بأسلوبه ونظمه ـ وهي قضية ألح عليها كثيرًا الشيخ رشيد ـ لاشتماله على النظم الغريب، والوزن العجيب، والأسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من كلام العرب من مطالعه وفواصله ومقاطعه(٤٠)، ومعجز ببلاغته تلك البلاغة التي تقاصرت عنها بلاغة سائر البلغاء قبله، وفي عصر تنزيله، وفيما بعده، ولم يختلف أحد من أهل البيان في هذا(٤١)، وهو معجز أيضًا بما فيه من علم الغيب، يدل على ذلك اشتماله على الإخبار بالغيب من ماض كقصص الرسل مع أقوامهم، ومن حاضر في عصر تنزيله(٤٢)، وهو معجز أيضًا بسلامته من الاختلاف مغايرًا لجميع كلام البشر(٤٣)، ومعجز بالعلوم الدينية الشرعية التي تضمنها، ويوضح ذلك اشتماله على العلوم الإلهية وأصول العقائد الدينية، وأحكام العبادات وقوانين الفضائل والآداب، وقواعد التشريع السياسي

(٣٩) السابق: م ٤/ ج ١٦/ ٦١٧ ـ ٦١٩
(٤٠) انظر: **تفسير القرآن**: ١/ ١٩٨
(٤١) السابق: ١/ ٢٠١
(٤٢) السابق: ١/ ٢٠٤
(٤٣) السابق: ١/ ٢٠٥

والمدني والاجتماعي الموافقة لكل زمان ومكان، وهو بذلك يفضل كل ما سبقه من الكتب السماوية ومن الشرائع الوضعية ومن الآداب الفلسفية(٤٤). وهو معجز بعجز الزمان عن إبطال شيء منه، ويدل على ذلك أن القرآن يشتمل على بيان كثير من آيات الله - تعالى - في جميع أنواع المخلوقات من الجماد والنبات والحيوان والإنسان، ويصف خلق السموات شمسها، وقمرها، ونجومها، والأرض، والهواء، والسحاب، وفيه تفصيل لكثير من أخبار الأمم، وبيان لطريق التشريع السويّ لها، وقد حفظ ذلك كله فيه بكلمه وحروفه منذ ثلاثة عشر قرنًا ونيف، ثم عجزت هذه القرون التي ارتقت فيها جميع العلوم والفنون عن أن تنقض بناء آية من آياته، أو تبطل حكمًا من أحكامه، أو تكذب خبرًا من أخباره(٤٥). وهو معجز بتحقيق مسائل كانت مجهولة للبشر، إذ يشتمل القرآن على تحقيق كثير من المسائل العلمية والتاريخية، التي لم تكن معروفة في عصر نزوله، ثم عرفت بعد ذلك بما انكشف للباحثين والمحققين من طبيعة الكون، وتاريخ البشر، وسنن الله في الخلق(٤٦).

وفي الجملة، فإن دلالة القرآن على نبوة محمد ﷺ لها وجهان: أولهما ما قيل في دلالة الآيات الكونية لبعض الأنبياء السابقين، كناقة صالح، وإحياء عيسى للميت، فإن كلًا منهما أمر جاء على غير المعتاد من مقدور البشر، مقارنًا للدعوى، واستدل به صاحب النبوة على نبوته ورسالته، فكان تصديقًا من الله - تعالى - له وتكذيبًا وخذلانًا منه - تعالى - لمن كذب. والوجه الثاني مأخوذ من معنى النبوة والرسالة، وهي أنها هداية عليا للبشر، لا تغنيهم عنها هدايات الحواس الباطنة والظاهرة ولا هداية العقل، فإن هذه هدايات فردية شخصية، وتلك هداية لنوع الإنسان في جملته(٤٧)، فهي الأجدر بالدلالة على صحة النبوة.

---

(٤٤) السابق: ١/ ٢٠٦

(٤٥) السابق: ١/ ٢٠٧

(٤٦) السابق: ١/ ٢١٠ .المنار: م ٤/ ج ٩/ ٣٧٦

(٤٧) انظر: المنار: م ٢٨/ ج ٥/ ٣٢٦

أما دلالة المعجزة الكونية الحسيّة على إثبات صحة النبوة، فإن «رشيد رضا» لا ينكر هذه المعجزات وحصولها، وإنما ينكر كونها في حد ذاتها دليلاً كافيًا لكل الناس على صحة النبوة الخاتمة يقول رضا: «إن الآيات الكونية التي يسميها المسلمون معجزات، ويسميها النصارى عجائب، لا تدل على صحة ما جاء به الوحي دلالة برهانية، وإنما تؤثر في بعض النفوس، فتجذبها إلى تصديق من ظهرت على أيديهم في كل ما يقولون[٤٨]». فهذه الآيات الحسية هي من نوع الآيات الآفاقية التي يميز الشيخ رشيد بينها وبين الآيات النفسية الحقيقية.

١ ـ فالآيات الكونية الآفاقية ترتبط بما أودع في فطرة الإنسان من الاعتقاد بقوة غيبية تعلو جميع القوى، وقدرة علوية تفوق جميع القدر وبما في غريزته من ميل إلى معرفة الأشياء بعللها وأسبابها والوقوف على أصولها وآثارها، فإذا رأى شيئًا لا يعرف له سببًا طبيعيًا، يحيله على تلك القوة الغيبية والسلطة السماوية، ويعبد المظهر الذي قام به، ويخضع للرجل الذي برز على يده الخارق، وذلك الاعتقاد كان أصلاً للوثنية، ثم به جذب الإنسان إلى الإيمان، ثم ارتقى من الوثنية إلى التوحيد عندما استعد في ارتقائه إلى فهمه، وهؤلاء الذين يخضعون لمن تظهر على أيديهم أمور خارقة للعوائد المألوفة، يكونون دائمًا عرضة للانخداع بشعوذة المشعوذين، مستعدين للرجوع إلى الوثنية[٤٩].

٢ ـ الآيات النفسية العلمية، وهي ما تدل على صدق النبي دلالة حقيقية بالبرهان الذي يجزم العقل بأن صاحبها مؤيد من الله ـ تعالى ـ وموحى إليه ما بلغه ودعا إليه، لأنها عبارة عن أن حال النبي وما جاء به يشهدان بأنهما لا يمكن أن يكونا إلا بإمداد إلهي، ووحي سماوي، لأنها كحجة من يدعي الطب، ويستدل على دعواه بمعالجة المرضى وشفائهم على يده، وبالإتيان بكتاب في الطب، إذا عمل به الناس تذهب أمراضهم

(٤٨) السابق: م ٤/ ج ١٨/ ٦٩٠

(٤٩) السابق: م ٤/ ج ٩/ ٣٧٢

وتحفظ صحتهم، ولكن مدعي الطب إذا ما استدل على صدقه بأن يقلب العصا حية، ويكشف حيلة مشعوذ يُري الناس الحبال والعصي حيات وثعابين، وفعل ذلك، لم يكن بين الدليل والمدلول اتصال يربط أحدهما بالآخر، وإنما خضع من الناس لسيدنا موسى بما ظهر على يديه من الآيات الكونية، لما رسخ في طباعهم من الخضوع لكل مظهر غريب يفوق إدراكهم، لا لأنها براهين أقنعت عقولهم بصدق الدعوى التي قام بها(٥٠).
وهذه الآيات العلمية النفسية هي التي تثبت بها نبوة محمد ﷺ فهي آثات علمية عملية، تدل على التأييد الإلهي دلالة عقلية حسية. يقول رضا: «إن هذه الشريعة هي الشريعة الوحيدة التي تثبت نبوة من جاء بها بالبرهان العقلي الواقعي الثابت الدائم، وملخصه: «إنه رجل أمي نشأ بين قوم أميين، بلغ الكهولة، ولم يقرأ كتابًا، ولم يكتب سطرًا ولا حرفًا ولا قال شعرًا ولا ارتجل خطبة، ولا رأس قبيلة، ولا ساس قرية، ولا انتحل كهانة ولا عرافة، ولا عرف شيئًا من شرائع الأمم وأديانها، ثم قام في سنن الكهولة بدعوى النبوة، وأيد دعواه بكتاب اشتمل على أخبار الغيب الماضية والمستقبلية، وسنن الله في الدين والمدنية، وعلى أصح عقائد العلوم الإلهية المؤيدة بالبراهين العقلية والعلمية، وإصلاح علوم الأخلاق والفضائل النفسية والعبادات الجامعة بين المنافع الروحية والجسدية، وأعدل قواعد الشرائع والمدنية»(٥١).

لقد انقطعت المعجزات بنبوة محمد ﷺ الخاتمة، ومن هنا كانت معجزته علمية باقية، لا يمكن المراء فيها كالمراء في الآية الكونية، التي قد تكون نتيجة أسباب خفية غير معلومة لأهل تلك الفترة الزمنية، كما أن الآية الكونية قد تشتبه بالسحر ونحوه بخلاف العلمية، يقول رضا: «فالقرآن في جملته آية علمية وفي تفصيلة آيات كثيرة عقلية وكونية، وهي دائمة لا تزول كما زالت الآيات الكونية كعصا موسى مثلاً، بل هي عامة لا تختص ببعض من كان وفي عصر الرسول، كما كانت آية موسى

---

(٥٠) السابق: م ٤/ جـ ٩/ ٣٧٣ ـ ٤٧٤

(٥١) السابق: م ١٩/ جـ ٢/ ١٠٤

الكبرى خاصة بمن رآها، وهي أدل على الرسالة من الآيات الكونية، لأن موضوع الرسالة علمي، فهو علم موحى به غير مكسوب، يقصد به هداية الخلق إلى الحق، فظهور أعلى علوم الهداية على لسان أمي، كان هو وقومه أبعد الناس عن كل علم بعبارة أعجزت ببلاغتها قومه، كما أعجزت غيرهم، على أنه لم يكن من قبل معدودًا من بلغائهم أدل على كون ذلك موحى به من عصا موسى على كون ما جاء به من التوراة موحى به منه تعالى، وهي غير معجزة في نفسها ـ فالآية العلمية القطعية لا يمكن المراء فيها كالمراء في الآية الكونية التي هي أمر غريب غير معتاد، يشتبه بكثير من الأمور النادرة التي لها أسباب خفية كالسحر وغيره(٥٢)». فآية الرسول ومعجزاته علمية باقية، تدل على التأييد الإلٰهي دلالة عقلية وحسية وأما قلب العصا حية وإبراء الأعمى والأبرص ونحوهما، فلا يدل على النبوة من هذا القبيل، وقد آمن من الناس بواسطة هذه المعجزات، لأنهم اعتادوا أن يخضعوا لمن يظهر على يديه أمر يعلو قدرتهم، لاعتقادهم أن ذلك لا يكون إلا من القدرة الإلٰهية والسلطة الغيبية. وكانوا بذلك يقبلون على هداية الأنبياء، فيحصل المقصود من بعثتهم(٥٣). وفي الجملة، فإن الخوارق الكونية ليست دلائل برهانية قطعية على أصول الدين وعقائده وصدق دعاته(٥٤). وذلك كله يرتبط لديه بنظام الأسباب والمسببات «إن الأصل في كل ما يحدث في العالم أن يكون جاريًا على نظام الأسباب والمسببات وسنن الله التي دل عليها العلم، وأخبرنا الوحي بأنه لا تغيير فيها ولا تبديل لها ولا تحويل، فكل خبر عن حادث يقع مخالفًا لهذا النظام والسنن، فالأصل فيه أن يكون كذبًا، اختلقه المخبر الذي ادعى شهوده أو خدع به ولبس عليه فيه، فإن كان قد وقع فلا بد أن يكون له سبب من الأسباب الخفية التي يجهلها المخبر. . . وما يقطع بكذبه منه(٥٥)». فلا يضر مسلمًا في دينه

---

(٥٢) السابق: م ١٩/ ج ٧/ ٤٠٢ ـ ٤٠٣

(٥٣) السابق: م ١٥/ ج ٨/ ٥٧٠ ـ ٥٧١

(٥٤) السابق: م ٦/ ج ٢/ ٦١

(٥٥) تفسير القرآن: ١١/ ٢٣٨

أن يعتقد كما يعتقد أكثر عقلاء العلماء والحكماء أن ما يدعيه الناس من الخوارق في جميع الأمم أكثره كذب قيل وبعضه صناعة علم أو شعوذة سحر، وأقله من خواص الأرواح البشرية العالية[٥٦]».

بل إن «رشيد رضا» يرى أن حكاية القرآن للمعجزات التي أيد الله بها الأنبياء قبل البعثة المحمدية ربما كانت سببًا في إعراض بعض علماء الافرنج عن رسالة الإسلام، يقول رضا: «في مسألة العجائب التي بنيت عليها الكنائس النصرانية على اختلاف مذاهبها، وفيما يدعونه من تجرد محمد ﷺ من لباسها، وهي قد أصبحت في هذا العصر حجة على دينهم لا له، وصادّة للعلماء والعقلاء عنه لا مقنعة به، ولولا حكاية القرآن لآيات الله التي أيد بها موسى وعيسى عليهما السلام، لكان إقبال أحرار الأفرنج عليه أكثر، واهتداؤهم به أعم وأسرع، لأن أساسه قد بنى على العقل والعلم وموافقة الفطرة البشرية، وتزكية أنفس الأفراد، وترقية مصالح الاجتماع. وأما آيته التي احتج بها على كونه من عند الله ـ تعالى ـ فهي القرآن وأمية محمد ﷺ فهي آية علمية تدرك بالعقل والحس والوجدان[٥٧].

ويربط رشيد رضا رفضه لدلالة المعجزات الكونية الحسية على صحة النبوة الخاتمة، بفكرة التطور العقلي للإنسانية كما يفعل شيخه أيضًا، لقد كانت المعجزة الحسية مناسبة للبشرية قبل اكتمال العقل الإنساني وبلوغه سن الرشد بالنبوة الخاتمة، وبنبوّة محمد ﷺ أصبحت الخوارق الكونية غير ذات قيمة ولا تدل دلالة قطعية على صحة نبوّة من ظهرت على يديه، فمحمد ﷺ أثبت دعواه بما يناسب مدعاه، والأنبياء الآخرون أتوا بما لا علاقة له بمدعاهم، ولكنه يدهش الناس ويحيرهم حتى يذعنوا لهم ويهابوهم، فيخضعوا، إذ كانت الأمم القديمة كالأطفال جاءهم الأنبياء بما يناسب عقولهم ودرجة سذاجتهم، ولكن كان الجنس البشري قد بلغ رشده

---

(٥٦) السابق: ١١/ ٢٤٠

(٥٧) السابق: ١١/ ١٥٥

في عصر النبوة المحمدية، ثم ارتقى بعده واستوى، فلذا جاءه بما يليق بعقول راقية، وينطبق على البرهان المنطقي الصحيح، ولذلك تجد الناس الآن ينفرون من ذكر المعجزات الغابرة، وقلَّ في علمائهم من يود سماع أقاصيصها[(٥٨)]، فما أيد الله به رسله من الآيات الكونية، كان مناسبًا لحال زمان كل منهم وأهله، وقامت الحجة على من شاهد تلك الآيات في عهده ثم على صدق المخبرين من بعده، وقد علم الله ـ تعالى ـ أن سلسلة النقل ستنقطع، وأن دلالتها على الرسالة ستنكر، فجعل الآية الكبرى على إثبات رسالة خاتم النبيين علمية دائمة لا تنقطع، وهي هذا الكتاب المعجز للخلق، بما فيه من أنواع الإعجاز[(٥٩)].

وفي الجملة، فإن المعجزات الكونية مثار شبهات وتأويلات كثيرة في روايتها وفي دلالتها، وأمثال هذه العجائب الكونية تقع من أناس كثيرين في كل زمان، وهي من منفرات العلماء عن الدين في هذا العصر، بالإضافة إلى أن دلالتها على النبوة دلالة وضعية تشتبه بالسحر والشعوذة وسائر الغرائب الصناعية[(٦٠)]، ومن هنا كانت نبوة محمدﷺ ثابتة بالبرهان العقلي والعلمي الذي لا ريب فيه، لا بالآيات والعجائب الكونية[(٦١)]، ذلك لأن البشر قد دخلوا في سن الرشد والاستقلال النوعي، الذي لا يخضع عقل صاحبه فيه لاتباع من تصدر عنهم أمور عجيبة مخالفة للنظام المألوف في سنن الكون بل لا يكمل واستعدادهم بذلك، بل هو من موانعه، فجعل الله ـ تعالى ـ حجة نبيه ﷺ عين موضوع نبوّته[(٦٢)]، وهو ما أشار إليه ابن رشد من قبل فيما يعرف بالمعجز الجواني[(٦٣)] أي إن الدليل

---

(٥٨) السابق.

(٥٩) انظر: **المنار**: م ٢٨/ ج ٥/ ٣٢٣، م ٤/ ج ٩/ ٣٧٤.
**تفسير القرآن**: ١١/ ٢٣٨، ١١/ ٢٤٠، ٨/ ٢٠٥

(٦٠) انظر: **تفسير القرآن**: ٨/ ٢٠٥، ١١/ ١٥٥

(٦١) السابق: ١١/ ١٦١

(٦٢) السابق: ١١/ ١٥٩

(٦٣) انظر: **مناهج الأدلة**: ١٢٥ وما بعدها

الأقوى لبيان صحة النبوة في الإسلام هو الذي يكون من داخل النبوة لا من خارجها. أما الآيات الكونية التي تبثت الرسول ﷺ فلم تكن لإقامة الحجة على نبوته ورسالته، بل كانت من رحمة الله ـ تعالى ـ وعنايته به وبأصحابه في الشدائد، كنصرهم على المعتدين عليهم من الكفار الذين يفوقونهم عددًا وعدة[٦٤]. فهو لا ينكر المعجزات وحصولها، وإنما الذي يراه أن هذه المعجزات قد تلتبس بأعمال السحرة والمشعوذين، فنقع في الحيرة في التمييز بين الأنبياء وأدعياء النبوة، وبالتالي فهو يرفض حجيتها ودلالتها على الرسالة[٦٥]. ولو كان للبشر حاجة بعد القرآن ومحمد ﷺ إلى الآيات، لم يكن لختم النبوة معنى، لأن التشريع الديني ارتقى في الأمم بارتقاء نوع الإنسان في الإدراك والعقل. كارتقاء الأفراد من طفولة إلى شباب إلى كهولة، بلغ فيها رشده واستوى، وصار يدرك بعقله هذه الهداية العقلية العليا، هداية القرآن، بعد أن كان لا سبيل إلى إذعانه لتعاليم الوحي إلا بما يدهش حسه وعقله من آيات الكون[٦٦].

وكذلك موقفه من الكرامة، إذ يرى أن الكرامة جائزة، ولكن لا يجب على أحد أن يعتقد بكرامة معينة لواحد معين[٦٧]، ذلك أن ما يصح أن يسمى كرامة من هذه الغرائب التي تظهر على أيدي الناس هو ما كان ثمرة لارتقاء الروح وصفاء النفس. وإذ كان الأمر كذلك، فالواجب أن تبقى هذه الثمرة معلقة بهذه الشجرة، أي يجب ألا تتجاوز هذه الخصوصية أهلها الخواص، إلى من لا يعرف منشأها، وإلا كانت فتنة له ضارة به[٦٨]. ولقد ترتب العديد من الأضرار على فشو الاعتقاد بالكرامات بين العامة، وكونها عند الصالحين صناعة من الصناعات، حتى كادت تزلزل قاعدة العقائد الكبرى، وهي توحيد الله ـ تعالى ـ وأوقعت الناس في

---

(٦٤) انظر: فوزية عاشور: **الاتجاه العقلي في تفسير المنار**: ٢٦٦
(٦٥) انظر: رشيد رضا: **تفسير القرآن**: ١١/ ٢٣٨ ـ ٢٣٩
(٦٦) انظر: رشيد رضا: **المنار**: م ٦/ ج ٣/ ١١٦
(٦٧) السابق
(٦٨) السابق: م ٦/ ج ٣/ ١١٠

ضروب من الشرك الأصغر والأكبر، وليس زلزال التوحيد محصورًا في اعتقاد تعدد الخالقين للسموات والأرض المشتركين في الإيجاد والتكوين، وإنما الشرك في التماس المنافع ودفع المضار من غير الله - تعالى - وبواسطة غير سننه التي أقام عليها الكون، وجعل الانتفاع بها عامًا لجميع خلقه(٦٩)، ومنها إباحة الموبقات وتحريم الواجبات، وذلك أنه استقر عند العامة وأكثر الذين يعدون من الخاصة أنه لا يجوز الإنكار على الأولياء، وما الأولياء عندهم إلا من تظهر على أيديهم العجائب والخوارق، لأن المعصية التي تشاهد منهم لا بد أن تكون صورية لا حقيقية، ولذلك يجب تأويلها، فإذا رأيت أحدهم يشرب الخمر، فاعتقد أنها انقلبت كرامة له، فصارت لبنًا أو عسلاً(٧٠).

بل إن «رشيد رضا» يذهب إلى تأويل المعجزات الكونية التي ثبَتَتْ للرسول بما يبعدها عن خرق السنن الكونية، فمعجزة الإسراء والمعراج عبارة عن مشاهدات روحية لم ينتقل فيها جسده الشريف من مكانه(٧١). أما معجزة انشقاق القمر، فإن رشيد رضا يرى أن الذي حمل العلماء على التساهل في قبول رواياتها، هو: ١ - تكثير دلائل النبوة بالمعجزات الكونية. ٢ - وما ورد في تفسير قوله - تعالى - ﴿ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ﴾ [القمر: ١]. أما أحاديث انشقاق القمر، فإنه يرى: أ - أنها أحادية لا متواترة. ب - وأنها متعارضة مختلفة، لا متفقة مؤتلفة. ٣ - وأنها ليس فيها حديث مرفوع إلى النبي ﷺ كالأحاديث الناطقة بخصائصه. ٤ - وأنه ليس في الصحيحين منها إلا حديث واحد مسند إلى من صرح بأنه رأى ذلك، وفيه من الاختلاف الكثير، ولكن ليس فيه أن انشقاقه كان بطلب من كفار مكة. ٥ - وأن حديث «أنس» الذي صرح فيه بذلك مرسل، والأصل في المرسل أنه من المردود غير المقبول. ٦ - وأنه على ذلك معارض بنص القرآن وسنة الله في الرسل وأقوامهم، والحديث المرفوع المتفق عليه في حصر آية

---

(٦٩) السابق: م ٦/ ج ٣/ ١١١

(٧٠) السابق: م ٦/ ج ٣/ ١١٢ - ١١٣

(٧١) السابق: م ١٤ ج ٩/ ٦٦٨

نبوته في القرآن[72]، وإذا كان العلماء قد قبلوا ذلك. فلأن العوام يفهمون من إعجازها ما لا يفهمون من إعجاز القرآن، وقد تغيرت الحال في هذا الزمان، الذي كثر فيه استقلال الفكر ورفض التقليد في أكثر المتعلمين فصارت هذه الروايات تعد ظنًا في علم المسلمين وعلمائهم، ويخشى أن تعد طعنًا في الإسلام نفسه، والحق أنها ليست من أصول الإسلام ولا من فروعه، فأصول العقائد الإسلامية لا تثبت إلا بدليل قطعي الثبوت والدلالة، وهذا أمر مجمع عليه بين المسلمين، والدليل القطعي: إما عقلي وإما نقلي. والنقلي هو النص القطعي الثبوت والدلالة عن الله ورسوله، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾ [القمر: ١] ليس بقطعي الدلالة على كون الانشقاق هو صيرورة القمر فلقتين منفصلة إحداهما عن الأخرى[73]، وذلك أن الأدلة الأحادية الظنية لا تثبت بها أصول العقيدة الإسلامية، بل تثبت بها فروعها. ورشيد رضا يأخذ نفس الموقف أيضًا من معجزة رفع عيسى ـ عليه السلام ـ إلى السماء، إذ يرى أن الرفع هو الرفع المعنوي[74].

ومن هنا، يخلص «رشيد رضا» إلى أن المعجزة الدالة على نبوة الرسول ﷺ معجزة علمية باقية، تدل دلالة يقينية دائمة على صدق النبوة، وليست معجزة كونية حسية تخرق السنن أو القوانين الطبيعية، وعلى حين ترتبط الأولى بكمال النوع الإنساني وبلوغه سن الرشد، ترتبط الثانية

---

(٧٢) الإشارة هنا إلى ما رواه أبو هريرة عن رسول الله ﷺ أنه قال: **«ما من الأنبياء من نبي إلا قد أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيت وحيًا أوحى الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة» صحيح البخاري** (كتاب الإيمان): ١/ ١٣٤ فالحكمة الإلهية قد اقتضت أن تكون معجزة محمد ﷺ عقلية أدبية لا حسية مادية، وذلك لتكون أليق بالبشرية بعد أن تجاوزت مراحل طفولتها، ولتكون أليق بطبيعة الرسالة الخاتمة الخالدة، فالمعجزات الحسية تنتهي بمجرد وقوعها أما العقلية فتبقى، وليس معنى ذلك أننا ننكر كل الخوارق بل نثبت ما نطق به القرآن من الخوارق وما جاءت به السنة الصحيحة الثابتة فقط.

(٧٣) انظر: المنار: م ٣٠/ جـ ٣/ ٣٧١ ـ ٣٧٥

(٧٤) السابق: م ١٤ جـ ٧/ ٥٠٩، **تفسير القرآن**: ٦/ ٢٠

بمرحلة الطفولة التي مرت بها البشرية. وعلى حين تكون الثانية دائمة مستمرة غير مرتبطة بزمان أو مكان أو بشر، تكون الثانية مؤقتة مرتبطة بزمان ومكان وبشر. وعلى حين تكون الأولى تعني عدم ختم النبوة وعدم حاجة البشرية إلى نبوة أخرى، فإن الثانية تعني استمرار باب النبوة مفتوحًا وحاجة البشرية إلى نبوة أخرى - يقول رشيد رضا: «القرآن في جملته آية علمية وفي تفصيلة آيات كثيرة عقلية وكونية وهي دائمة لا تزول كما زالت الآيات الكونية، كعصا موسى مثلاً، عامة لا تختص بما كان في عصر الرسول كما كانت آية موسى الكبرى خاصة بمن رآها في عصره. وهي أدل على الرسالة من الآيات الكونية، لأن موضوع الرسالة علمي، فهو علم موحى به غير مكسوب يقصد به هداية الخلق إلى الحق، فظهور علوم الهداية على لسان أمي، كان هو وقومه أبعد الناس عن كل علم بعبارة أعجزت ببلاغتها قومه كما أعجزت غيرهم، على أنه لم يكن من قبل معدودًا من بلغائهم، أدل على كون ذلك موحى به من الله - عز وجل - من عصا موسى على كون ما جاء به من التوراة موحى به منه تعالى، وهي غير معجزة في نفسها، وقد نشأ من جاء بها في دار ملك أربى على سائر ممالك الأرض بالعلوم والشرائع، فالآية العلمية القطعية لا يمكن المراء فيها كالمراء في الآية الكونية التي هي أمر غريب غير معتاد يشتبه بكثير من الأمور النادرة التي لها أسباب خفية كالسحر وغيره[٧٥]».

وجملة القول، فإن «رشيد رضا» يستدل على أن النبوة ضرورية للنوع الإنساني لكي تتحقق سعادة البشر في الدنيا والآخرة، ولا يمكن أن يغني العقل الإنساني عنها، إذ إن صلاح حال الدنيا لا يمكن أن يتم بدون واعز ديني في نفوس البشر. وفي حديثه عن إثبات نبوة محمد ﷺ ينكر رشيد رضا دلالة المعجزات الكونية على صحة النبوة الخاتمة، موضحًا أن القرآن هو المعجزة القطعية العلمية العقلية الدالة على نبوته ﷺ انطلاقًا من مرتكزه الأساسي في أن الإسلام دين يعتمد على العقل والمنطق[٧٦]. وهو يسير في

(٧٥) تفسير القرآن: ٧/ ٣٨٨

(٧٦) See: Zaki Badawi: *The Reformers of Egypt*. p. 115.

نفس الاتجاه الذي سار فيه محمد عبده من قبل، وهو الربط بين التطور العقلي للبشرية وبين النبوات، فعلى حين كانت المعجزات ضرورية في اليهودية والمسيحية ومناسبة للنوع البشري في تلك المرحلة من أطوار البشرية، فإن المعجزة ليست بضرورية باكتمال العقل الإنساني وبلوغه سن الرشد بختم النبوة وغلق بابها. إن المعجزة الكونية الحسية مؤقتة غير مستمرة، قاصرة غير كاملة، وثيقة الصلة بقصور العقل الإنساني وعدم بلوغه مرحلة الكمال، غير علمية ولا منطقية، تشتبه في كثير من الأحيان بالسحر والشعوذة، مما لا يجعلنا نفرق تفرقة حقيقية بين النبي ومدعي النبوة، كما تعني أن باب النبوة لم يغلق بعد، على حين أن المعجزة القرآنية وضعية علمية، تدل دلالة قطعية على صدق النبوة، وهي مستمرة وكاملة، تدل على اكتمال العقل الإنساني وعدم حاجته إلى نبوات جديدة، إذ إن انتهاء زمن المعجزات يعني ختم النبوة، وبلوغ العقل الاستدلالي غاية كماله.

ومن هذا المنظور ينزع «رشيد رضا» إلى تأويل المعجزات الكونية التي وقعت للرسول ﷺ مثل الإسراء والمعراج وانشقاق القمر، وهو إذ يفعل ذلك، فإنه لا ينكر وقوع المعجزات الكونية الحسية، ولكنه ينكر كون هذه المعجزات أو الخوارق تدل دلالة قطعية على النبوة، ويناقش الثبوت القطعي لبعضها، ويرى أن القول بهذه المعجزات الكونية كان سببًا في إعراض بعض علماء الأفرنج عن الإسلام واتهامه بأنه دين غير علمي، يعتمد في التصديق به على الخوارق الكونية التي تتعارض مع العلم والمنطق وقانون الأسباب والمسببات، مما يوحي بأن رفض رضا لكون المعجزات الكونية دالة على النبوة وضرورية لذلك، إنما هو تقديم الإسلام للغرب وللشرقيين المتأثرين بالثقافة الغربية السائدة على اعتبار أنه دين علمي وعقلي. ومن هذا المنظور يتجه رشيد رضا إلى استنكار فشو الكرامات لدى أولياء الصوفية وأتباعهم وهو لا ينكر وقوع الكرامة لمؤمن صالح، بل ينكر أن تكون شائعة يعرف بها العامة، إذ إن الاعتقاد فيها أدى إلى زلزلة أركان عقيدة التوحيد من خلال التوسل بأولياء الصوفية، وطلب جلب المنافع ودفع المضار منهم، كما أدى إلى ارتكاب العديد من الموبقات بسبب انتشار ذلك

بين العامة، مثل تحليل الحرام وتحريم الحلال بدعوى أن ذلك قد يكون كرامة لهذا الولي أو ذاك.

### ٣ ـ موقف عبد العزيز جاويش

ويسير عبد العزيز جاويش(٧٧) وهو أحد رجال المدرسة نفسها الذين عاشوا في الغرب ردحًا من الزمن، في نفس هذا الاتجاه المزور عن دلالة المعجزة الكونية على دعوى الرسالة والنبوة، إذ يرى ألا علاقة عقلية بين دعوى النبوة والمعجزات، وقد أوضح ذلك، قائلاً: «لا علاقة عقلية بين دعوى الرسالة والقدرة على شق الأرض ونحوه من المعجزات(٧٨)»، فالخوارق الكونية لا تنهض دومًا كبراهين لإلزام الخصم وإخضاعه ولو كانت دالة على دعوى النبوة لما قعد بالنبي ﷺ أمر عن الإتيان بها، ولكنها كلمات الله التي لا مبدل لها، وسُنّته التي لا تتغير، وفطرته التي فطر الكون عليها(٧٩). ومن هنا كان القرآن فحسب هو المعجزة الخالدة الأبدية التي جاء بها النبي الأمي ﷺ حجة بالغة بين يديه ونورًا مبينًا يهدي به الله من اتبع رضوانه(٨٠). وهو يرى أن طلاب المعجزات كانوا أهل جهالة وعناد، وعباد أهواء وشهوات، جهلوا سِرَّ القرآن وروحه، واستمسكوا بما استمسك به آباؤهم الأولون من طلاب المعجزات والخوارق، ولم يكن طلب تلك المعجزات من الرسول ناجمًا عن ترو وصدق رأي، ولكنهم يقترحونها: إما عبثًا وعنادًا أو التزامًا لما أرضعتهم الجاهلية الأولى من الضلالات والأباطيل(٨١)، ويوضح عبد العزيز جاويش موقف القرآن من

---

(٧٧) ولد بالأسكندرية والتحق بمدرسة دار العلوم سنة ١٨٩٧م. وأرسل في بعثة إلى جامعة «بروورود» بانكلترا، وعند عوته عمل مفتشًا بوزارة المعارف، وعمل أستاذًا للغة العربية بجامعة أكسفورد وفي ١٩٠٨ رأس تحرير مجلة اللواء، ونفي إلى تركيا في ١٩١٢ ثم عاد إلى مصر سنة ١٩٢٥ وعين مراقبًا عامًا للتعليم الأول بوزارة المعارف العمومية، وتوفي سنة ١٩٢٩.

(٧٨) **الإسلام دين الفطرة**: ٦٠

(٧٩) السابق: ٦٢

(٨٠) السابق: ٦٣

(٨١) السابق: ١٧٤

المعجزات بتفسير قوله ـ تعالى ـ ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَّيُؤْمِنُنَّ بِهَا قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِندَ اللَّهِ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ١٠٩]. إنها غير كافية وغير مقنعة، إذ لو كانت كافية لما كذب بها الأولون، بعد أن ألحوا في طلبها، وأجيبوا إليها، فرأتها أبصارهم رأي العين، ولكن عدم وجود صلة عقلية ـ فيما يرى الشيخ جاويش ـ بين تلك الآيات وبين ما سيقت له من إثبات رسالات الرسل، كان من نتائجه القريبة أنه لا تكاد تنزل الآيات لطلابها، حتى يسارع إلى نفوسهم الشك فيها بعد الإصرار على طلبها، فمنهم من يراها من أنواع السحر، ومنهم من يكذب بها بغيًا وعدوانًا[٨٢]. كما يوضحه ـ أيضًا ـ قوله ـ تعالى ـ ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١]، إذ لو كانت المعجزات الخارقة من البراهين التي لا يفر المعاند من الخضوع لها، لأمَدّ الله بها رسوله، ولأيده بما لا يحيط به الحصر من ضروبها، ولكن الله علمه أن هذه الآيات قد نزلت بمن قبله فظلموا بها، واستنكرتها أنفسهم بغيًا وعلوًا، وهكذا توضح الآية المذكورة أن الله أبى أن يؤيد هذا الدين إلا بالمعجزة التي لا تنافر فطرته، ولا يقوى معاند على معارضتها، وتلك هي القرآن الكريم نفسه[٨٣]، أضف إلى ذلك أنه لو كانت دلالة المعجزات الخارقة للقوانين الكونية على الرسالة والنبوة قطعية إقناعية لما أمعن المعاندون في تأويلها تارة وفي إنكارها أُخرى، وما قوله ـ تعالى ـ ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام: ٧] إلا لبيان هذه الحقيقة ذلك أن خوارق العادة ضروب شتى، فمنها ما يظهر على أيدي المصطفين الأخيار من أنبياء الله ورسله، ومنها ما يظهر على أيدي غيرهم من السحرة والمشعوذة، ومنها ما يظهر على أيدي أرباب الرياضات الروحانية حتى من المجوس والمشتركين[٨٤].

---

(٨٢) انظر: **الإسلام دين الفطرة**: ١٧٤ ـ ١٧٥

(٨٣) انظر: عبد العزيز جاويش: **الإسلام دين الفطرة**: ١٧٥ ـ ١٧٦

(٨٤) انظر: عبد العزيز جاويش: **الإسلام دين الفطرة**: ١٧٦ ـ ١٧٧

إن المقصد الأساسي لدى «عبد العزيز جاويش» كما هو الحال لدى «محمد عبده» و«رشيد رضا» هو إثبات أن الإسلام دين يعتمد في تأكيد أصوله على العقل والعلم لا على الخوارق الكونية والمعجزات وقد أوضح الرجل ذلك قائلاً: «الإسلام فيما يصوره القرآن الحكيم قد امتاز على غيره من الأديان الأخرى، بأنه دين اليقين والنظر لا دين خوارق العادات وما وراء العقل من الأديان[٨٥]. وفي جملة القول فإن عبد العزيز جاويش الذي لم يكن مجرد أستاذ جامعي أو رائد تربوي فحسب، بل كان بعد رحيل محمد عبده أحد أعلام الفكر والوطنية، يرى أن المعجزات الكونية غير دالة على صحة النبوة دلالة إقناعية برهانية، إذ لا علاقة بينها وبين موضوع الرسالة، كما يقرر أن القرآن الكريم قد أوضح أن المعجزات الكونية ليست بدالّة حتمًا أو حسمًا على النبوة، وأن طلبها عند من طلبها، كان للعناد والمجادلة لا للتأكيد من صدق دعوى النبوة على يد من ظهرت على يديه هذه الخوارق الكونية، موضحًا أن القرآن هو المعجزة اليقينية الوحيدة الدالة على صدق النبوة، منطلقًا في ذلك من أن خوارق العادات تتعارض مع العقل واليقين، العلمي في حين أن الإسلام دين العقل واليقين وهو محق في أن القرآن أقوى في الهداية وإقامة البرهان يخطئ في التهوين من قدر المعجزات والخوارق الكونية، فلها دلالتها وهي تناسب طوائف من الناس بلا جدال.

## ٤ ـ موقف محمد فريد وجدي

أما محمد فريد وجدي[٨٦] وهو ـ كما سبق ذكره ـ أحد اتباع مدرسة الإمام محمد عبده[٨٧]، فإنه يذهب إلى أن إثبات النبوة الخاتمة في هذا العصر، لا بد أن يعتمد على مقررات العلم التجريبي لا على الأدلة

---

(٨٥) السابق: ١٧٧

(٨٦) السابق

(٨٧) See: Fazlur Rahman: «Modern Musilm Thought» in *«The Muslim World»* Vol. XLV, No. 1, p. 18.

الكلامية المنطقية التقليدية كما فعل في قضيتي الألوهية والتوحيد، بعد أن أصبح العلم هو الأداة الوحيدة في عصرنا لقبول أية عقيدة دينية أو رفضها[٨٨]، يقول وجدي: «لقد أصبح القول الفصل اليوم للعلم، العلم الذي اتفق قادة الفكر الإنساني على تسميته بهذا الاسم، وهو جملة المقررات اليقينية عن الوجود وكائناته، مما سريت عليه أصول الدستور العلمي، فكل قول لا يحصل على تأييد هذا العلم أو على القليل، لا يماشي أسلوبه ويترسم حدوده، لا ينال من العقلية العصرية المكانة التي يراد أن تكون له، وقد رفض هذا العلم كل ما عرض عليه من أساطير الأولين، حتى العقائد التي بادت في سبيل الدفاع عنها أمم برمتها، وهذا العلم اليوم واقف لنا بالمرصاد، ليفعل بعقائدنا مثل ما فعل بعقائد الذين سبقونا إليه[٨٩]». ومن هنا، فإن كل ما لا يمكن إثباته بدليل محسوس، فإنه يتعرض لدى وجدي للتأويل بما يتفق ومتطلبات العلم الحديث، خصوصًا وأن أصول الإسلام في رأيه لا تتعارض مع العقل والعلم، بل لقد أمرنا الإسلام بتطبيق أصولنا الدينية على العقل، حتى تطمئن النفوس على عقيدتها ولا يخامرها الشك فيها[٩٠].

إن أدلة إثبات النبوة وإمكان الوحي يجب أن تكون أدلة علمية، يقول وجدي: «الأدلة المنطقية على صحة النبوة وإمكان الوحي كثيرة، ولكن العقلية العصرية يصعب أن تقتنع بها، فإن الفلسفة المادية قد أثارت شبهات جمة على النبوات، ونفت وجود العالم، وادعت أن كل ما يقال فيه ويسند إليه من أوهام الأقدمين وأساطيرهم، وقد تسربت هذه الفلسفة إلى عقول الناس من مصادر عدة، لذلك وجب على من يعالج مسألة النبوة والوحي أن يعدل عن الاستناد على الأدلة المنطقية إلى الأدلة العلمية، بشرط أن تكون مبنيّة على أمور يقينية سرى على بحثها الأسلوب العلمي[٩١]».

---

(٨٨) السابق

(٨٩) **مجلة الأزهر**: م ١٠/ ج ١/ ١٥

(٩٠) انظر: محمد فريد وجدي: **الحديقة الفكرية**: ٨٥

(٩١) **مجلة الأزهر**: م ١٠/ ج ٢/ ٩٠

ومن هذا المنطلق يتجه فريد وجدي إلى إثبات النبوة وإمكان الوحي بما يوافق العلم، معتمدًا على التنويم المغناطيسي الذي أصبح من المقررات العلمية ـ في زعمه ـ وكشف عن أن للإنسان عقلاً أرقى من عقله العادي هذا الذي لا يمكنه أن يستمد معرفته إلا بواسطة آلات وأعصاب، أما ذلك العقل الباطن فيستمدها بذاته من غير واسطة آلات وأعصاب، وهذا إدراكه ـ أي العقل الظاهر ـ للموجودات محصور في حدود الحواس، أما العقل الآخر ـ الباطن ـ فإدراكه غير محصور فيها، فهو يرى ويسمع، ويحس، ويشم ويذوق ما هو بعيد عنه بألوف الأميال، والعقل الظاهر تقوم الحوائل المادية عقبة دون إدراكه، أما ذلك العقل الآخر (الباطن) فهو على حالة تشعر بأنه من عالم أرفع، بما لا يحجبه عن الظهور إلا الحالة العادية التي عليها الإنسان، ولكن متى بطلت هذه الحالة العادية بواسطة التنويم المغناطيسي خلفتها الحياة الحقيقية للروح، ورأى رأي العين أنها ليست في حاجة إلى الحواس الخمس في الاتصال بمصادر المعرفة، وإنها لا تتقيد بحوائل الزمان والمكان، وهي متصلة بعالم ما فوق الطبيعة، وإذا كان الأمر كذلك فإن الأنبياء والرسل يكونون أشد اتصالاً بالعالم الروحاني، وأكثر قبولاً للفيض الإلهي الذي اتفق على تسميته بالوحي[٩٢]. ولم ينتبه وجدي إلى أن تفسير الوحي بسقوط شروط المعرفة العادية في حالة التنويم المغناطيسي يبطل تميز الأنبياء به، ويفتح الطريق لعوام الناس إليه، ويؤدي إلى عدم ختم النبوة ما دام هذا الطريق المعرفي ممكنًا ومسلوكًا إلى آخر ما يترتب على ذلك من لوازم تعرض لها الشيخ مصطفى صبري. ويبدو أن مراد وجدي ليس إزالة الفوارق بين معرفة الوحي ومعرفة العقل الباطن ـ في حالة التنويم المغناطيسي ـ وإنما المراد إثبات إمكان حدوث معرفة بغير الحواس، وفي ذلك تجاوز للمنطق المادي في نظرية المعرفة، وإثبات لإمكان حدوث المعرفة بالوحي لمن اصطفاهم الله لذلك.

ويتم إثبات دعوى النبوة من خلال آثار النبوة ذاتها في الأوساط

---

(٩٢) السابق: م ١٣/ جـ ٤/ ١٥٣

المتأثرة بفكر محمد عبده، ومن خلال عبقرية النبي ﷺ نفسه، وتلك العبقرية في العلم والعمل تظهر لديه بدون جهد منه، فيكون النبي ﷺ مثالاً لغيره. ولا يمكن تقليده. وتفسير العبقرية بهذا المعنى يقرب معنى النبوة إلى العقل والعلم(٩٣)، فالنبوة لون من العبقرية الخاصة، وهذه العبقرية هي التي يمكن بها إثبات صحة النبوة، ومن خلال آثارها في قلب نظام العالم، فلقد تمّت على يد محمد ﷺ حوادث لا يمكن نكرانها ولا الغض من شأنها، مثل:

١ ـ توحيده الأُمّة العربية، بعد أن كانت قبائل متفرقة لا تجمعها جامعة، ولا تعطف على عناصرها عاطفة.

٢ ـ قضاؤه في أُمّة برمتها على وثنية كانت متوارثة فيها منذ آماد طويلة، وإحلاله محل الوثنية دينًا ينافي ما كانت تدين به من كل وجه.

٣ ـ إحداثه إصلاحًا اجتماعيًا قَلَبَ طبيعتها من جاهلية مظلمة وإباحة متحكمة وغفلة متغلبة إلى إنسانية متلألئة، وفضيلة متوثبة، ويقظة لا تدع فرصة إلى الأغراض الشريفة والمقاصد النبيلة إلا انتهزتها، حتى وصلت إلى زعامة البشرية في سنين معدودة.

٤ ـ تأسيسه دستورًا حكيمًا حملها على أتباعه، أوصلها إلى أكمل ما تتوق إليه جماعة من ترابط بين أجزائها، وتكافل بين آحادها، وتضافر بين جميع قواها المعنوية للوصل إلى غاية ما يمكنها الوصول إليه من مكانة بين الأمم.

٥ ـ وضعه أساس أُمّة عالمية، لا يكون فيها للفروق القومية واللغوية واللونية أثر، بل تقوم على دِين واحد هو الدين الفطري الأول، وعلى شريعة واحدة تبنى على أصول الحق الطبيعي والعدل المطلق.

هذا كله يدل دلالة قطعية على أن الرسول ﷺ كان يردد صوت الوحي السماوي، ويستمد من معدن الحكمة الإلهية(٩٤)، وهذه الآثار التي

---

(٩٣) انظر: **مجلة الأزهر** م ١٠/ جـ ١/ ١٥

(٩٤) السابق: م ١٠/ جـ ١/ ١٥ ـ ١٦، م ٧/ جـ ١/ ١٥ ـ ١٦

ترتّبت على النبوّة الخاتمة هي أعظم الآيات الدالّة على نبوّة خاتم الرسل[٩٥]، ومن هنا يرفض فريد وجدي أن يكون إعجاز القرآن لمجرد بلاغته، وتجاوزه لحدود المكان، بل إن الإعجاز الحقيقي للقرآن يتضح في تلك الروحانية العالية التي قلبت شكل العالم، وأكسبت تلك الطائفة القليلة العدد خلافة الله في أرضه[٩٦]. والاستدلال بمسلك النبي وآثار عمله بين اتباعه ليس جديدًا في الفكر الإسلامي، فقد نجد شيئًا من ذلك لدى المتكلّمين، ولكن الجديد عند وجدي هو الإلحاح عليه وتقديمه على الأدلة الأُخرى.

أما المعجزات الكونية، انطلاقًا من أن كل محسوس لا يؤيده دليل معقول فهو باطل، فإن وجدي يربط بين المعجزات الكونية والتطور العقلي للبشرية كزملائه في مدرسة محمد عبده، وبالتالي فإن للنبوات السابقة أن تعتمد على المعجزات الكونية، إذ كان لا سبيل إلى إخضاع الأمم للقانون والشريعة إلاّ بهذه الوسيلة، لأن سلطان العقل لم يكن له عليهم من سبيل، فلما جاء الإسلام واكتمل العقل الإنساني، لم يعد لتلك المعجزات من أثر على خيال هذه الأمم والشعوب[٩٧]، فالمعجزة الدالة على نبوة خاتم الرسل ﷺ معجزة عقلية علمية. يقول وجدي: «اقتضت حكمة الخالق الحكيم أن يرسل إلى الناس في هذا الدور الأخير رسولاً يأخذ الناس بأحكام العقل، ويردهم إلى مقررات العلم والحس، فكان نجاح النبي ﷺ في مهمته، ذلك النجاح الذي لم يصادفه رسول قبله، أدل دليل على مبلغ ما يفعله البرهان الصحيح والعلم المؤسس على الحق الصريح في نفوس الأمم، ومن هنا انتقل الناس من دور التعليم بمجرد رؤية الخوارق إلى مستوى النظر في الحوادث، والاستدلال بالأعلام الوجودية، وهي خطوة واسعة في سبيل رقي البشرية وتعتبر الغاية القصوى في حياتها الدينية، فكان سلاح نبي الإسلام في بث دعوته العقل ووسيلته النظر في الكون والاستدلال بأعلامه

---

(٩٥) السابق: م ٧/ ج ١/ ١٣

(٩٦) انظر: **الإسلام في عصر العلم**: ٢/ ٧٦ ـ ٧٧، ٢/ ٨٠ ـ ٨١

(٩٧) انظر: **مجلة الأزهر** م ٩/ ج ٧/ ٤٧٠ ٤٧١

وبيناته، وهذا مظهر لم يكن قد عهده الناس من مظاهر النبوة، فبعد أن كان الإنسان يقول للقائم بدعوة: ما هي معجزتك؟ صار يقول له: ما دليلك العقلي؟ فإن أدلى بالدليل كفاه ذلك عن كل خارق. لقد سقطت في هذا الدور دولة الخوارق، وقامت دولة الأحكام العقلية والقياسات النظرية»[(٩٨)]، وجملة القول أن الخوارق لا يمكن إثباتها بدليل محسوس على الدستور العلمي[(٩٩)]، ومن ثم فقد تجاوزها تاريخ التطور الديني على ما ظهر في مسلك النبوة الخاتمة.

وأحيانًا يتجه «وجدي» إلى الدفاع عن بعض المعجزات النبوية، مثل الإسراء والمعراج، ولكن من خلال التماس الدليل عليها من العلم الطبيعي، واستحضار الأرواح. ومن ثم فقد كان يرى أن القول بأن الإسراء تم بالروح فحسب لا يهدم عقيده المؤمن[(١٠٠)]، وأحيانًا يتجه إلى جعل آيات المعجزات من المتشابه الذي لا يصح تأويله، ويفوض الأمر فيه إلى الله ـ تعالى ـ وما جاء منه مما يوهم ظاهره التناقض مع العلم الصحيح، فإنه يرى أنه لا بد فيه من التأويل للتوفيق بينهما[(١٠١)]. وفي الجملة ربط المعجزات بالمحكم والمتشابه في فكر وجدي يمكننا أن نقسمها في نظره إلى قسمين:

١ ـ ما لا يمكن إثبات تفاصيل وقوعه وإنما يمكننا التدليل على إمكانية وقوعه، وهذا القسم من المعجزات لا يجوز تأويله، لأن تأويله يخرجه عن غير ما فهم منه، بل يجب الإيمان بوقوعه، ويفوض أمره إلى الله في كيفية وقوعه، لأنه من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله. ٢ ـ وما يمكن إقامة الدليل على وقوعه، وعلى كيفية وقوعه من الواقع المحسوس، وهذا يؤوّل بما يطابق العلم[(١٠٢)].

(٩٨) السابق: م ٩/ ج ٧/ ٤٧١ ـ ٤٧٢
(٩٩) السابق: م ١١/ ج ٧/ ٣٨٥
(١٠٠) انظر: فريد وجدي: **الإسلام في عصر العلم**: ١/ ٣٧٦ ـ ٤٨
(١٠١) انظر: محمد علي عز: **محمد فريد وجدي**: ١٤١
(١٠٢) السابق: ٤١٥

وهكذا يؤكد «محمد فريد وجدي» أن النبوة المحمدية لا تثبت بدلائل عقلية منطقية تجريدية، كتلك التي سلكها المتكلمون انطلاقًا من تلك القاعدة التي قررها العلم الحديث، من أن كل معقول لا يقوم عليه دليل محسوس لا قيمة له، ومن هنا فهو يعدل عن الأدلة الكلامية التجريدية إلى الأدلة العلمية التجريبية، معتمدًا في إثبات الوحي وإمكانه على التنويم المغناطيسي وفي استحضار الأرواح!! ويعتمد في إثبات صحة النبوة على تلك الانقلابات الاجتماعية والثقافية والسياسية والدينية التي حدثت في بلاد العرب نتيجة للدعوة القرآنية أي إن النبوة تفسر بالعبقرية والفعالية التاريخية والروح العالية التي بثتها النبوة في الأُمة. أما المعجزات الكونية فإن وجدي يرى أنها لا تدل على النبوة دلالة قاطعة إذ لا يوجد دليل علمي محسوس يؤكد صحتها، وهو يربط بين هذه المعجزات الكونية ودلالتها على إثبات النبوة الخاتمة وبين التطور العقلي للبشرية كما فعل أقرانه، إذ كانت المعجزات ضرورية في النبوات السابقة، لأن الإنسانية لم تبلغ كمالها العقلي. أما في النبوة الخاتمة فقد اكتمل العقل الإنساني، وانتهى بذلك زمن المعجزات الكونية بختم النبوة، وهو يرى أن المعجزات الكونية التي لا يمكن إثباتها بدليل محسوس، يمكن أن تكون من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله ـ تعالى ـ ولا يجوز التعرض له بالتأويل كما يعرض عن التمسك بالإعجاز البلاغي للقرآن، مقررًا أن الإعجاز الحقيقي يتمثل في تلك الروح العالية المبثوثة في القرآن، والتي أحدثت من الانقلابات الاجتماعية والثقافية والسياسية في بلاد العرب، ما يدل على أن مصدر هذا القرآن هو الله ـ تعالى ـ ولا نكاد نجد جديدًا لدى وجدي في موقفه من النبوة ودلائل إثبات صحتها، سوى اتجاهه إلى تفسير الوحي عن طريق التنويم المغناطيسي وفن استحضار الأرواح، حتى يجد له سندًا ماديًا علميًا يؤكده ويدل عليه. أما موقفه من المعجزات الكونية فهو يتابع فيه محمد عبده، ورشيد رضا، وعبد العزيز جاويش متابعة كاملة في إنكار أن تكون المعجزات الكونية تدل دلالة قطعية على النبوة الخاتمة وإن كان يتميز باقتراحه ربط آيات الإعجاز الكوني بالمتشابه فالبرهان على صحة الوحي يأتي من داخل الوحي لا من خارجه، فإذا أتى البرهان على الوحي من

خارجه، فإن ذلك يدل على أن العقل الإنساني لم يصل إلى مرحلة الكمال وأن باب النبوة لم يغلق بعد، وأن البشرية ما زالت بحاجة إلى نبوة جديدة.

### ٤ ـ موقف محمد مصطفى المراغي

ويسير في هذا الاتجاه نفسه، وهو الإعراض عن أن تكون المعجزات الكونية هي حجة النبوة الخاتمة لعدم قدرتها على الوقوف أمام العقل وعدم استمرارها ودوامها بعد زمن الوحي، محمد مصطفى المراغي، أحد تلاميذ محمد عبده المرموقين، إذ يقول: «لم تكن معجزته قارعه من القوارع يراها أهل جيلها ومن حضرها منه ثم تغيب فلا تعرف إلا بالأخبار والسماع، فلا عصا موسى وتفجير الينابيع من الأحجار، ولا شفاء الأمراض المستعصية، ولا الريح الصرصر، ولا الناقة، ولا الطوفان، لا شيء من ذلك باقٍ أمام العقل والفهم، تستمد منه الحكمة، وتنفجر منه ينابيع البلاغة، ويشفي أمراض المجتمع، ويقيم العدل، ويعرف الناس ما يليق أن يعرف من الغيب، ويضيء الطريق أمام الإنسان، فيضع لنفسه أحسن النظم وأكمل القوانين، لكن القرآن باق لا يبيد ولا ينقطع، تجدد في كل حين آياته، ويتذكر الناس بعظاته، وهو الحصن إذا اشتد الكرب، والملاذ إذا عميت السبل وتشابهت الأمور[١٠٣]، وإن معجزة الرسول كانت موافقة للعقل، وموجهة لطاقات الإنسان ليضع في ضوئها نظمه المختلفة دون قوارع أو خوارق كونية حسية[١٠٤].

### ٥ ـ موقف الشيخ محمود شلتوت

ويكاد يسير محمود شلتوت في هذا الاتجاه الذي شقه محمد عبده، إذ يرى أن المعجزات الكونية ليست بالضرورة هي الدلالة المناسبة دومًا على صحة النبوة، وإن كانت دالة عليها في الأديان السابقة، فالله قد أعطى كل

---

(١٠٣) مجلة الأزهر: م ١١/ جـ ٤/ ١٩٦

(١٠٤) السابق: م ١١/ جـ ٤/ ١٩٧

نبي من المعجزات وخوارق العادات ما يناسب أُمّته وعصره ويكفي في حمل الناس على الإيمان به والتصديق برسالته، ومن ذلك ما جاء في القرآن من آيات موسى وعيسى عليهما السلام، وهي كلها معجزات حسية تقع أمام الأقوام على يد صاحبها، وتنقرض بانقراض وقتها، وسبيل التصديق بها لم يكن إلا ورود الأخبار بها في المنقول المتواتر المقطوع بصحته وهو القرآن الكريم، وبذلك كان القرآن شاهدًا على الرسالات السابقة(١٠٥). أما معجزة خاتم الأنبياء ﷺ فلم تكن من قبيل المعجزات الحسيّة، بل كانت وحيًا يسمع ويفهم ويعقل، فيدركِ العقل منه جهات إعجازه، ولا ينقرض بإنقراض زمنه ولا بموت صاحبه، بل يظل قائمًا محفوظًا بحفظ الله الذي أوحاه، ينظره الناس على توالي العصور، ويكثر المؤمنون به وبرسالة صاحبه إلى يوم الدين، ولعلنا لو قارنا عدد المسلمين اليوم بعددهم يوم حياة الرسول، لوجدنا مصداق ذلك، ولعرفنا أن مرد ذلك إلى التأثر بروح الإعجاز الدائم الذي يحمله القرآن، ويتذوقه الإنسان في كل عصر، فالقرآن هو المعجزة الخالدة التي تحدى بها الرسول قومه(١٠٦).

وليس معنى ذلك ـ كما هو واضح مما سبق ـ أنه ينكر إمكانها وحصولها، لكنه يؤكده قائلًا: «فأنا أومن بخوارق العادات أو بإمكانها ووقوعها تكريمًا وتثبيتًا لمن أراد الله أن يكرمه ويثبته، وانتقامًا وعقوبة لمن أراد الله أن يعاقب وأن ينتقم منه، وأصدق الأخبار بها متى صحت الرواية ونقلت النقل الصحيح السليم، فليس كل ما ينقل بصحيح وليس كل الصحيح في درجة واحدة من القوة، فمنه المنقول الموضوع ومنه الضعيف، ومنه الصحيح القطعي، ومنه المشهور الظني(١٠٧)»، والخوارق التي حدثت في عهد الرسول ﷺ ليس المقصود منها إثبات دعوى النبوة، فلم تكن الخوارق استجابة لطلب الكفار، يقول شلتوت: «إنما الذي لا أقبله أن يكون حصول الخارق إجابة لاقتراح الكفار، وإذا ما صح الخبر بشيء من

---

(١٠٥) انظر: محمود شلتوت: الفتاوى: ٤٨

(١٠٦) السابق: ٤٨ ـ ٤٩

(١٠٧) السابق: ٥٢

الخوارق الحسية مسندًا إلى الرسول وتواتر في نقله وآمَنّا به لصدق الرسول، فليس سبيله إجابة الكفار إلى ما اقترحوا، وليس سبيله المعجزة التي تحدى بها قومه. . . وبذلك يتبين أن فائدة تلك الخوارق ترجع إلى المؤمنين بتأكيد محبتهم للرسول، وترجع للرسول بدلالتها على قدره عند ربه، ولم يقصد بها تحدي القوم أو إجابتهم إلى ما اقترحوا من آيات[١٠٨]»، وبالتالي فإن صحة الإيمان بالرسول ﷺ لا تتوقف على المعجزات الكونية، وكفى بالقرآن ومتواتر أخلاقه ﷺ برهانًا أو براهين على صدقه عليه الصلاة والسلام[١٠٩].

ويؤثر موقف شلتوت من المعجزات الكونية على موقفه من تفسير رفع عيسى ـ عليه السلام ـ إذ يرى أن الرفع المصرح به في قوله ـ تعالى ـ ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] هو رفع المكانة لا رفع الجسد، وكلمة «توفي» قد وردت في القرآن كثيرًا بمعنى الموت، حتى صار هذا المعنى هو الغالب عليها والمتبادر منها، ولم تستعمل في غير هذا المعنى إلا وبجانبها ما يصرفها عن هذا المعنى المتبادر، ولا سبيل إلى القول بأن الوفاة هنا مراد بها وفاة عيسى بعد نزوله من السماء، بناء على قول من زعم أنه حي في السماء، وأنه سينزل منها آخر الزمان[١١٠]، ونحن إذا رجعنا إلى قوله ـ تعالى ـ ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥] مع قوله ـ تعالى ـ ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَٰكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُم بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا بَل رَّفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء ١٥٧ ـ ١٥٨]، وجدنا الثانية إخبارًا عن تحقيق الوعد الذي تضمنته الأُولى، وقد كان هذا الوعد بالتوفية والرفع والتطهير من الذين كفروا، فإذا كانت الآية الثانية خالية من التوفية والتطهير واقتصرت على ذكر الرفع إلى الله، فإنه يجب أن يلاحظ فيها ما ذكر في الأُولى جمعًا بين الآيتين، والمعنى أن الله توفّى عيسى ورفعه إليه

---

(١٠٨) السابق: ٥٢

(١٠٩) السابق: ٥٣

(١١٠) انظر: الفتاوى: ٦٠ ـ ٦١

وطهره من الذين كفروا، وظاهر أن الرفع الذي يكون بعد التوفية هو رفع المكانة لا رفع الجسد، وقد جاء بجانبه قوله ـ تعالى ـ ﴿وَمُطَهِّرُكَ مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [آل عمران: ٥٥]، مما يدل على أن الأمر أمر تشريف وتكريم[١١١].

وصفوة القول في مسألة رفع عيسى ـ عليه السلام ـ لدى شلتوت:

١ ـ إنه ليس في القرآن ولا في السُّنَّة المطهرة مستند يصلح لتكوين عقيدة يطمئن إليها القلب بأن عيسى رفع بجسمه إلى السماء، وأنه حي حتى الآن فيها، وأنه سينزل منها آخر الزمان إلى الأرض.

٢ ـ إن كل ما تفيده الآيات الواردة في هذا الشأن هو وعد الله عيسى بأنه متوفيه أجله، ورافعه إليه وعاصمه من الذين كفروا، وأن هذا الوعد قد تحقق فلم يقتله أعداؤه ولم يصلبوه، ولكن وفاه الله أجله ورفعه إليه.

٣ ـ إن من أنكر أن عيسى قد رفع بجسمه، وأنه فيها حي حتى الآن، فإنه لا يكون بذلك منكرًا لما ثبت بدليل قطعي أو ثبت كونه معلومًا من الدين بالضرورة فلا يخرج عن إسلامه وإيمانه، ولا ينبغي أن يحكم عليه بالردة، بل هو مسلم مؤمن[١١٢].

والأمر كذلك في نزول عيسى في آخر الزمان، إذ يرى شلتوت أن نزول عيسى لم يرد فيه نص قرآني صريح قطعي الدلالة على نزوله، كما أن الأحاديث الواردة في النزول لا تخرج عن كونها أحاديث آحاد، وأحاديث الآحاد مهما صحت لا تفيد يقينًا يثبت عقيدة يكفر من ينكرها، كما أن حجية الإجماع في ذاتها غير معلومة بدليل قطعي، فضلاً عن أن يكون الحكم الذي أثبت به معلومًا بدليل قطعي، فيكفر منكره. أضف إلى ذلك أن الذين ذهبوا إلى حجية الإجماع لم يتفقوا على شيء يحتج به فيه سوى

---

(١١١) انظر: الفتاوى: ٦٢ ـ ٦٣

(١١٢) السابق: ٦٥.

سعيد محمد إسماعيل: **الشيخ محمود شلتوت**: ٢٨٠ ـ ٢٨٢

الأحكام الشرعية العلمية، أما الأمور المستقبلة من أشراط الساعة وأمور الآخرة، فقد قالوا: إن الإجماع فيها لا يعتبر، من حيث هي، إجماعًا، لأن المجمعين لا يعلمون الغيب، وعلى هذا تخضع جميع الأخبار التي تتحدث عن أشراط الساعة، ومن بينها نزول عيسى إلى مبدأ قطعية النصوص وظنيتها في الورود والدلالة(١١٣).

وصفوة القول أن «محمود شلتوت» يرى أن المعجزات الكونية، لا تدل دلالة قطعية يقينية على صحة النبوة الخاتمة، وإنما الذي يدل على صحة النبوة الخاتمة هو القرآن الكريم فحسب، وهو لا ينكر إمكان المعجزات وحصولها أيضًا، ولكنه يرى أنها مناسبة لحال النبي الذي ظهرت على يديه الخارقة الكونية وزمانه، وبالتالي فهي ضرورية وصالحة في اليهودية والمسيحية، ولكنها في الإسلام ليست بضرورية ولا كافية، كما أنه ينكر أن تكون المعجزات الكونية قد حدثت لرسول الله ﷺ استجابة لطلب الكفار لإثبات دعوى نبوته، بل كانت المعجزات لبيان قدره عند الله وتحبيب المؤمنين فيه. ويتّضح موقفه من المعجزات بصورة واضحة في موقفه من رفع عيسى ـ عليه السلام ـ حيًّا إلى السماء ونزوله آخر الزمان، إذ يرى أن الرفع بعد التوفية هو رفع المكانة لا رفع الجسد، وأنه ليس في القرآن ولا في السنّة مستند لتكوين عقيدة صحيحة يطمئن إليها القلب بأن عيسى قد رفع بجسمه إلى السماء، وأنه حي فيها الآن، وأنه سينزل آخر الزمان إلى الأرض. الآيات الواردة في هذا الشأن إنما تفيد أن الله متوفيه أجله ورافعه إليه وعاصمه من الذين كفروا، وأن هذا الوعد قد تحقق فلم يقتله أعداؤه، ولم يصلبوه، ولكنه وفاه الله أجله ورفعه إليه، وبالتالي فإن من أنكر من المسلمين أن عيسى قد رفع بجسمه أو أنه حي فيها الآن، أو أنه سينزل منها آخر الزمان، فإنه لا يكون بذلك منكرًا لما ثبت بدليل قطعي، فلا يخرج عن إسلامه وإيمانه، ولا ينبغي أن يحكم عليه بالردة. ويقرر شلتوت أيضًا أن نزول عيسى آخر الزمان ودلالة ذلك على قيام

---

(١١٣) السابق: ٧٣ ـ ٨٠

الساعة، لم يرِدْ فيها نص قرآني صريح قطعي الدلالة على نزوله، وأن الأحاديث التي تحدثت عن نزوله ليست متواترة ولا قطعية، كما أنه يرى أنه ليس هناك إجماع بين علماء المسلمين على نزول عيسى عليه السلام، وعليه فمن أنكر النزول لم يكن كافرًا. والحق أن أحاديث النزول متواترة تواتر معنويًا لا لفظيًا، وبالتالي فربما كان شلتوت مصيبًا في نفي الردة عن المنكر، ولكنه ليس بمصيب في نفي التواتر المعنوي الذي هو في درجة أقل من التواتر اللفظي عن أحاديث نزول عيسى آخر الزمان.

يسير شلتوت ـ إذن ـ في نفس الطريق الذي عبَّدَه من قبلِ محمد عبده في حديثه عن دلالة المعجزات الكونية على النبوة، متمسّكًا بأن المعجزات الكونية ليست هي الطريق لبيان صحة النبوة الخاتمة، إذ إن ختم النبوة يعني اكتمال العقل الإنساني وبلوغه مرحلة الكمال، وعدم حاجته في التصديق بالرسالة والنبوة إلى أمثال هذه المعجزات الكونية التي كانت تناسب المرحلة الطفولية التي مر بها العقل الإنساني في أطوار سعيه نحو الكمال الإنساني، فهو لا ينكر حصول المعجزة ولا إمكانها، وإنما ينكر أن تكون المعجزة الكونية تدل دلالة يقينية على صحة النبوة الخاتمة بوجه خاص، وبالتالي فإن المعجزة الحقيقية التي تثبت صدق النبوة الخاتمة هي معجزة القرآن لا غير، أما المعجزات التي كانت للرسول ﷺ فلم يكن المقصود بها التحدي وإثبات النبوة، بل كان المقصود بها إثبات قدرة الله ـ تعالى ـ وليس هناك مانع لدى «محمد عبده» من تأويل هذه المعجزات بما يتفق مع العقل والعلم، وقد فعل هو نفسه ذلك في حديثه عن معجزة رفع عيسى عليه السلام ـ وهؤلاء كلهم يسيرون على دربه، محمد رشيد رضا، وعبد العزيز جاويش، ومحمد فريد وجدي، ومحمد مصطفى المراغي، ومحمود شلتوت.

### ٦ ـ موقف عباس العقاد

ويسير عباس العقاد على نفس هذا الدرب، إذ يرى أن خوارق العادات لا تدل على إثبات صحة النبوة الخاتمة، إذ كانت هذه الخوارق تناسب العقل الإنساني في مرحلة ما قبل اكتماله، وبالتالي فقد «نمت نبوة

الإسلام نماءها الأوفى حين خلعت من دعوى الخوارق والمغيبات وهي آية النبوة الكبرى عند الأقدمين»[114]»، فليست الخوارق مما يغني النبي دعوة المكابر المفتون، إنه يزعمها إذن ضربًا من السحر أو السكر ولو فتح له الأنبياء بابًا من السماء، ولقد كانت الخوارق طائعة لنبي الإسلام فصدقها الناس وأبى لهم أن يصدقوها أو يفهموها على غير حقيقتها، ولو أنه سكت عنها لحسبوها له معجزة من المعجزات لم يتحقق مثلها من قبل لأحد من المرسلين»[115]، ولكن هذا لا يعني إنكار وقوع المعجزات، فإذا كانت الموجودات مخلوقة بخصائصها، فالذي خلقها وخلق خصائصها يملك تغييرها وتبديلها، ويأتي بالمعجزات كما يأتي بالمنظور المطرد من العادات والنواميس، فالسؤال لا يكون عن هل المعجزة ممكنة أو غير ممكنة؟ ولكن هل المعجزة لازمة أو غير لازمة، وهل كان لها أثر مشهود في الإقناع بالدعوة كما ينبغي بكل معجزة أو كانت في تاريخ الدعوة عملاً بغير أثر وبغير ضرورة[116].

إن العقاد يرى أن المعجزة الكبرى تكمن في القرآن الكريم الذي عمل على هداية الضمائر والعقول، وقام بالتخلص مما عبر في الأوهام من قيام النبوة كلها على دعوى الخوارق والإنباء بالمغيبات[117]، وبالتالي فإن علامات الرسالة الصادقة هي عقيدة تحتاج إليها الأمة، وهي أسباب تتمهد لظهورها، وهي رجل يضطلع بأمانتها في أوانها، فإذا تجمعت هذه العلامات فماذا يلجئنا إلى علامة غيرها؟ وإذا تعذر عليها أن تجتمع فأي علامة غيرها تنوب عنها أو تعوض ما نقص منها؟ خلق محمد بن عبد الله ليكون رسولاً مبشرًا بدين، وإلا فلأي شيء خلق، ولأي عمل من أعمال هذه الحياة ترشحه كل هاتيك المقدمات والتوفيقات، وكل هاتيك المناقب

---

(١١٤) عباس العقاد: حقائق الإسلام وأباطيل خصومه: في **«موسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية»**

(١١٥) السابق: ٥/ ٧١

(١١٦) انظر: العقاد: **مطلع النور**: ١٢ ـ ١٣

(١١٧) انظر: عباس العقاد: **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**

والصفات؟ لو اشتغل بالتجارة طول حياته كما اشتغل بها فترة من الزمن لكان تاجرًا أمينًا ناجحًا موثوقًا به في سوق التجار والشراة، ولكن التجارة كانت تشغل بعض صفاته، ثم تظل صفاته العليا معطلة لا حاجة إليها في هذا العمل مهما يتسع له المجال، ولو اشتغل زعيمًا بين قومه لصلح للزعامة ولكن الزعامة لا تستوفي كل ما فيه من قدرة واستعداد، فالذي أعده له زمانه وأعدته له فطرته هو الرسالة العالمية لا سواها وما من أحد قد أعد في هذه الدنيا لرسالة دينية، إن لم يكن محمد قد أعد لها أكمل إعداد[118]»، وفي الجملة فإن «العلامة التي لا التباس فيها ولا سبيل إلى إنكارها هي علامة الكون وعلامة التاريخ. قالت حوادث الكون: لقد كانت الدنيا في حاجة إلى رسالة، وقالت حقائق التاريخ: لقد كان محمد صاحب تلك الرسالة، ولا كلمة لقائل بعد علامة الكون وعلامة التاريخ[119]».

### ٧ ـ تعقيب

والحق أنه ليس كل ما ينقل من المعجزات الكونية التي وقعت للنبي ﷺ صحيحًا ثابتًا، وليس كله أيضًا باطلًا، فالعلماء في هذه القضية الشائكة على أصناف عدة، فهناك من يبالغ في الإثبات معتمدين في ذلك على ما حوته الكتب، أيًا كانت هذه الكتب سواء كانت تعنى بتمحيص الروايات أم لا تعنى، وسواء وافق ذلك الأصول أم خالفها، وسواء قبله العلماء أم رفضوه. وهناك من يبالغ في النفي والإنكار لهذه الخوارق الكونية، مقررًا أن المعجزة الأساسية للنبوة الخاتمة هي القرآن الكريم، ذلك أن العقل الإنساني قد بلغ مرحلة كماله بالنبوة الخاتمة، وفي هذه المرحلة لا يحتاج العقل إلى خوارق العادات التي تناسب العقل في مرحلة طفولته، ومن هنا، فإنه لما طلب المشركون من الرسول بعض الآيات الكونية تصديقًا له، نزلت آيات القرآن تحمل الرفض القاطع لإجابة طلباتهم، قال ـ تعالى ـ

---

(١١٨) عباس العقاد: عبقرية محمد: ٢٨ ـ ٢٩

(١١٩) السابق: ٣١

﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٠ ـ ٩٣]، ولقد أوضح الله ـ تعالى ـ المانع من إرسال الآيات الكونية التي يقترحونها قائلاً: ﴿وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرْسِلَ بِٱلْـَٔايَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلْأَوَّلُونَ وَءَاتَيْنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا۟ بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْـَٔايَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا﴾ [الإسراء: ٥٩]، كما أوضح الله ـ تعالى ـ أن القرآن كاف كل الكفاية في إثبات نبوة محمد، قال ـ تعالى ـ ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١]. وقد أيد ذلك ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ إذ يقول: «**ما من الأنبياء من نبي إلا وقد أعطي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيًا أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعًا يوم القيامة**»(١٢٠).

ويبدو أن الدافع الأساسي لدى منكري المعجزات في العصر الحديث أو على الأقل الذين مالوا إلى التقليل من دورها في إثبات صحة النبوة الخاتمة، يعود إلى التأثير الشديد بالعلوم الكونية المعاصرة ومحاولة تقديم الإسلام باعتبار أنه دين علمي لا يقوم على خوارق العادات، كما يعود في جانب منه إلى الغلو في إثبات هذه الخوارق بالحق والباطل إلى الحد الذي يلغي قانون الأسباب والمسببات في الطبيعة، ذلك أن العلم يعترف بالمعجزة ما دامت في إطار ضيق ومحدود، ولكنه لا يعترف بها إذا خرجت عن هذا الإطار. وفي الجملة، فإن:

١ ـ القرآن الكريم هو المعجزة الكبرى والأولى للنبوة الخاتمة.

٢ ـ إن الله أكرم رسوله بآيات كونية جمة، ولكن لم يقصد بها التحدي أعني إقامة الحجة بها على صدق نبوته، بل كانت تكريمًا من الله له، أو رحمة منه ـ تعالى ـ وتأييدًا له وعناية به وبمن آمن معه في الشدائد،

---

(١٢٠) صحيح مسلم «كتاب الإيمان» ١/ ١٣٤

فلم تحدث الخوارق استجابة لطلب الكافرين بل رحمة وكرامة من الله لرسوله.

٣ ـ إنه لا يثبت من الخوارق إلا ما صرح به القرآن الكريم ونطقت به السنّة الصحيحة الثابتة، أما ما لا يصح من الخوارق والآيات، فلا نثبته ولا نقيم له وزنًا.

## ٢ ـ موقف مصطفى صبري

أما مصطفى صبري الذي أولى المعجزات الكونية مكانة أساسية في إثبات النبوة جريًا على تقاليد علم الكلام، ولكن بفكر نافذ وقوة عارضة، معه حماسة وحِدّة في النقد والمناقشة، فإنه يرى أن الحاجة إلى وجوب الأنبياء المؤيدين بخوارق العادات ضرورية وواجبة في كل عصر، وقد أوضح ذلك قائلًا: «الحاصل أنه بعد ثبوت كون الله موجودًا، لا بد من وجود الأنبياء المبلغين عن الله، ولا بد أن تكون إضافتهم إلى الله مضمونة بوجود معجزات لهم خارجة عن نطاق القدرة البشرية»[١٢١]، وثبوت ذلك يستند إلى التجربة، غير أن النبوة يجربها النبي نفسه، على حين أن غيره يجربها بالمعجزة الخارقة للعادة، التي تؤكد صدق دعوى النبوة، ومن هنا تأتي أهمية المعجزة الخارقة للعادة في إثبات دعوى النبوة، إذا كانت هذه المعجزة مقرونة بالتحدي، يقول مصصفى صبري: «مع أن النبوة لا يقوم عليها دليل الوجوب والضرورة المنطقية، فهي واقعة تستند إلى التجربة التي يعتبرها العصريون الدليل العلمي، غير أن النبوة لا يجربها إلا النبي نفسه، وغيره يجربها بمعجزته، وتقوم تجربة معجزته مقام تجربة نبوته، ومن هنا يعلم أن المعجزة لا تنفك عن النبوة، ويعلم أيضًا تفوق الدليل العقلي على الدليل التجريبي، حيث يثبت بالأول وجود الله الواجب الوجود، وبالثاني وجود النبي غير الواجب الوجود، وهكذا يكون إثبات كل ما لا يجب وجوده بالأدلة التجريبية التي تفيد ما دون

---

(١٢١) **القول الفصل**: ١٣٣

الوجوب أعني الوجود العادي الوقوعي»[122].

والنبوة هبة وعطاء من الله ـ تعالى ـ لمن اصطفاه من عباده، وليست مكتسبة، إذ يلزم على كونها مكتسبة ألا يكون محمد ﷺ خاتم الأنبياء، رغم كونه منصوصًا عليه في القرآن، لأن باب الاكتساب يلزم أن يكون مفتوحًا لكل طالب من أمّة محمد ومن غيرها، كما أنه لو كانت نبوة سيدنا محمد ﷺ مكتسبة أي محض عبقرية وبطولة مجردة عن الغيبات، كان ﷺ، وحاشاه أن يكون، كاذبًا في إسناد القرآن إلى الله. أضف إلى ذلك أن النبي الكاذب يخطئ ويصيب، على حين أن النبي الموهوب لا يخطئ أبدًا فيما بلغه عن الله، وإن أخطأ في اجتهاده فلا يستقر على الخطأ من دون أن ينبه عليه[123].

يكاد يكون إثبات حجية المعجزات الكونية في إثبات صحة النبوة هو المحور الأساسي الذي يدور حوله موقف مصطفى صبري من النبوة وإثباتها، إذ يرى أن النبوة لا يمكن أن تكون نبوة إلا بخرق سنن الكون، وقد أوضح ذلك بقوله: «إن النبوة لا تكون نبوة إلا بخرق سنن الكون التي يعترف بها العلم ولا يعترف بما وراءها[124]» ويشتد الرجل أو يحتد فيقرر «أن المعجزات الكونية لا ينكرها إلا المنكرون لوجود الله[125]»، فمعنى الاتجاه الحديث المنكر للكرامات وخوارق العادات والمؤول للمعجزات بما يخرجها عن إعجازها انكسار أساس من أسس الدين[126]، ويزيد مصطفى صبري الموقف أيضاحًا بقوله: «فلا معنى للقول بوجود الأنبياء مع تجريدهم عن المعجزات الكونية... فلو كانوا صادقين في القول بوجود الأنبياء لما فرقوا بين معجزة كونية وغير كونية إلى حد الطعن في

(122) **موقف العقل:** 4/ 25 ـ 26

(123) السابق: 4/ 153 ـ 155

(124) السابق: 1/ 117

(125) السابق: 4/ 39

(126) السابق: 1/ 47

معجزات الأنبياء المتقدمين من أجل كونها معجزات كونية والطعن في سنه محمد ﷺ المضبوطة في كتب الحديث للاحتفاظ بسنة الكون، وهذا خلط منهم للمذهب الإلهي بالمذهب المادي، ورجعة إلى النزعة الإلحادية بعد الاعتراف بوجود الله وأنبيائه، فلو أن القائلين بوجود الله من فلاسفة الغرب اعترفوا بوجود الأنبياء لما ترددوا في الاعتراف بمعجزات كونية وغير كونية، إذ لا مانع بعد القول بوجود الله من تدخله في الكون وإحداث تغيير وقتي في سنته لتأييد أنبيائه(١٢٧)».

فالمعجزات الحسية ـ عند الشيخ مصطفى صبري ـ ممكنة في حد ذاتها وليست خارجة عن متناول قدرة الله ـ تعالى ـ المحيطة بجميع الممكنات(١٢٨)، وتقوم المعجزة الخارقة لسُنَة الكون، ولا بد أن تخرقها لتكون معجزة، على ثلاثة أسس: ١ ـ الاقتناع بأن الله الذي خلق المعجزة لا النبي الذي تظهر على يديه، قادر على أن يخلقها، أعني أنها ليست مما يستحيل عقلاً، حتى تكون خارجة عن متناول قدرة الله. ٢ ـ أنها، فضلاً عن إمكانها في حد ذاتها، يشهد كتاب الله الذي لا يجيز العقل أن يحوم حوله الكذب بوقوعها، ومن شك في صدق وقوع ما أخبر به الله من غير مانع عن وقوعه، يتصوره في عدم إمكانة عقلاً أو عدم كفاية قدرة الله على إيجاده فهو كافر. ٣ ـ حاجة الأنبياء إلى المعجزات ليستندوا إليها في دعوى نبوتهم، وفي دعوة الناس إلى أن يثقوا بهدايتهم، فهذه الحالة الواقعة من وجود المقتضى وعدم المانع، توجب علينا الإيمان بما نص عليه كتاب الله من معجزات الأنبياء وقصصهم وأحوال الآخرة(١٢٩).

ويرى مصطفى صبري أنه يجب علينا أن نميز أساسيًا بين خارق العادة الممكن وخارق العقل المستحيل، والمعجزات من خارق العادة الممكن، لا من خارق العقل المستحيل وبالتالي فهي ممكنة الوقوع، وقد

(١٢٧) السابق: ٤/ ١٥٧
(١٢٨) السابق: ١/ ١٧١
(١٢٩) السابق: ١/ ٣٤٧ ـ ٣٤٨

أوضح ذلك قائلاً: «لا يلزم أن يكون المخالف لسُنَة الكون أو سنة الله مخالفًا لسنة العقل أي محالاً، ومن هذا تعد المعجزة من خوارق العادة لا من خوارق العقل، وإلا لما أمكنت ولما وقعت، لكن الذين لا يميزون خارق العادة من خارق العقل، ويزعمون أن المعجزة التي هي من خوارق العادة، وإن شئت فقل من خوارق سنة الكون خارقة للعقل أيضًا ينفونها قائلين باستحالتها(١٣٠)»، ويقول: «أما أن المعجزات بدون تأويل لا تتفق مع منطق العقل، فتخرق العقل والعادة معًا، فهو غلط ناشئ من عدم التمييز بين خارق العادة الممكن وخارق العقل المستحيل(١٣١)». وإن قدرة الله ـ تعالى ـ هي التي وضعت نظام الكون، وهي القادرة على خرق هذا النظام، وإذا كان النظام دليلاً على إثبات وجود الله، فإن خرق النظام دليل على وجود الأنبياء بواسطة المعجزات الخارقة لسنن الكون التي يؤيد الله بها الأنبياء، يقول مصطفى صبري: نقول للمنكرين، وهم يدعون أنهم يؤمنون بالله: أليس واضع ذلك النظام هو الله؟ فكيف تقيدون الله بالنظام الذي هو واضعه بقدرته وإرادته واختياره؟ فهل يكون القادر عاجزًا عن تغيير ما وضع؟ أما أنه لم يغير فيما رأيناه، وهو سنته التي لن تجد عنها تحويلاً، فذلك بالنسبة لنا، ومعناه أنا لا نقدر على تبديل سُنَة الكون، فلا تكون النار إلا حارة محرقة لكل ما من شأنه الاحتراق بموجب النظام، ومصلحتنا في استمرار نظامه، إنا نعتمد عليه مطلقًا في أمورنا وحاجاتنا، وتحصل لنا منه قواعد مضبوطة، ولكن نظام النار هذا ـ مثلاً ـ الذي نحن مقيدون به، لا خالق النار وواضع نظامها، ليس بمانع أن يجعلها الله بردًا وسلامًا على نبيّه. . . فنظام العالم الذي اتخذناه دليلاً على وجود الله ـ تعالى ـ الذي هو واضع النظام، يكون تغييره الذي نعبر عنه بالمعجزة، والذي هو أيضًا من نظام الله، لكنه نظام خاص استثنائي، دليلاً على وجود أنبيائه، ومن هذا يمكن أن نعد تأييد الأنبياء بالمعجزات من سنن الله أيضًا(١٣٢).

---

(١٣٠) السابق: ٤/ ٩٤ ـ ٩٥

(١٣١) السابق: ١/ ٤٨

(١٣٢) السابق: ٤/ ٢٩ ـ ٣٠

ويضيف الشيخ «مصطفى صبري» إلى ذلك أن القوانين الطبيعية التي يذهب المنكرون للمعجزات إلى أنها تحكم وجود الكون، وبالتالي فلا يرون إمكانًا للمعجزات، هي قوانين موضوعة غير ناشئة من طبيعة الأشياء حتى لا يمكن تغييرها ومعنى كونها قوانين أنها قضايا كلّية مطردة الصدق اطرادًا عاديًا غير بالغ مبلغ الضرورة والوجوب، فلا يكون خلافه محالاً عقليًا، لأن تلك القضايا مبنية على التجربة والتجربة مهما اطردت نتائجها، فلا تكفي في استناد القضية الضرورية إليها، لأنها إنما تدل على العادة، لا على الضرورة المنطقية(١٣٣).

يجب علينا ـ إذن ـ أن نفرق تفرقة واضحة بين ما هو غير واقع بالنظر إلى تجربتنا وبين ما هو محال، فالمحال أخص مما ليس بواقع، فهو يزيد على غير الواقع بعدم إمكان الوقوع، والتجربة الدالة على مجرد الوقوع أو اللاوقوع، لا تصعد إلى مرتبة الحكم بضرورة الواقع ولا باستحالة غير الواقع إذ الحكم بالضرورة أو الإمكان أو الاستحالة هو من اختصاص العقل وليس من شأن التجربة، فالإمكان أوسع نطاقًا من الوقوع بكثير، والوقوع ضيق، وضرورة الوقوع أضيق، كما أن الاستحالة التي هي بمعنى سلب الإمكان أضيق من عدم الوقوع، فهنا خمس مراتب: الإمكان، والوقوع، وضرورة الوقوع، وعدم الوقوع، واستحالة الوقوع، فتحكم التجربة في الوقوع واللاوقوع فقط، أما المراتب الباقية فالحكم فيها العقل، فلا شبهة في إمكان المعجزات من منطلق القول بأنها محالات عقلية(١٣٤). وهو كلام لعمري دقيق ونفيس.

ويرتبط موقف الشيخ «مصطفى صبري» من المعجزات الكونية وكونها ممكنة لا يترتب عليها محال عقلي بموقفه من مبدأ العلية، إذ إنه لا علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات، بل هي علاقة تحكمها العادة فحسب، فاعل ذلك كله هو الله ـ تعالى ـ بلا واسطة: «إنه إذا وقع الإحراق فليس

---

(١٣٣) السابق: ٤/ ٣٠

(١٣٤) السابق: ٤/ ٣١ ـ ٣٢

من النار، إذ الفاعل الحقيقي في كل شيء هو الله وليس في الكون مؤثر غيره[١٣٥]، ولا تدل التجربة على أن علاقة الأسباب بالمسببات علاقة ضرورية، لأن الثابت بالتجارب والمشاهدات إنما هو حصول الإحراق والاحتراق عند مماسة النار ومقارنتها، لا أن فاعل الإحراق ومؤثرًا هذا الأثر، أعني الإحراق هو النار، ولا يلزم من إطراد الأثر ودورانه مع النار أن تكون هي علته الفاعلية، لأن العلة أمر لا يرى، ولا تتعلق به المعاينة والمشاهدة، حتى يصح تعيين العلة، على أنها النار، وحتى يدعى أن ذلك مجرب مشهود[١٣٦]» أضف إلى ذلك أن التجربة لا تشاهد العلية، لأن العلية أمر معنوي لا يرى، وإنما مدلول التجارب ومشهودها كون النار مجتمعه مع حادثة الإحراق والجسم المحترق ودائرة حيثما دارا[١٣٧]. أما المنطق، فإنه «لا يعترف بدلالة دوران شيء ودوام اقترانه به، على كون صلة أحدهما بالآخر هي صلة العلة بمعلولها، لاحتمال أن تكون صلة الاقتران واطراد الاقتران المشهور بينهما غير صلة العلية والمعلولية[١٣٨]»، وهو هنا يذكرنا تمامًا بفكر الإمام الغزالي الذي يسلم باطراد الظواهر المقترنة، ولكن ينكر كون الاقتران على سبيل الإيجاب والعلية[١٣٩] وإنما هو مجرد صحبة أو تعاقب مطردين.

ومن ثم، فإن ما يرى من الأسباب المؤثرة في المسببات أو بالأصح أشباه الأسباب، هي مجرد ساترات للسبب الحقيقي الوحيد، الذي هو إرادة الله، فلا يجوز القول بالأسباب في دين التوحيد إلا على تقدير أن تكون سببيتها مجعولة، مستعارة لا أصلية أو غير قابلة للتغيير والتبديل[١٤٠]. ومن هنا يكون إنكار المعجزات لتعارضها مع نظام الأسباب والمسببات

---

(١٣٥) السابق: ٤/ ٣٤

(١٣٦) السابق: ٤/ ٣٣

(١٣٧) السابق: ٤/ ٣٤

(١٣٨) السابق: ٤/ ٣٥

(١٣٩) انظر: **تهافت الفلاسفة**: ٢٧٧ ـ ٢٧٨

(١٤٠) انظر: **موقف العقل**: ٤/ ٣٥

الذي يعتمد على العادة لا على الضرورة، محض سذاجة وتحكم لا شاهد عليهما من العلم القائم على التجربة. يقول الشيخ مصطفى صبري بلهجته المحتدّة: «إذن يكون إنكار المعجزات، استبعاد وقوعها، إن لم تكن عقيدة المنكر المستبعد في نظام العالم أنه من طبيعة الأشياء لا يقبل الانفكاك عنها وليس بجعل اختياري من الله حماقة محضة، إذ لا بد إذا كان الله جاعل نظام العالم وكان مختارًا في جعله أن يقدر على تغييره متى شاء الله، فالله ـ تعالى ـ في عقيدة المؤمنين، إذا شاء يسلب الأشياء ما جرت عليه سنته فيها، ويكون هذا السلب خرقًا منه للعادة لا للعقل[١٤١]».

ولا يتعلق العلم الطبيعي بالمعجزات، لأن العلم بواسطة أداته الأساسية وهي التجربة يعرف الواقع وغير الواقع في زمن التجربة، أما الحكم بالإمكان والاستحالة والوجوب، فذلك من اختصاص العقل «أما مخالفة المعجزات لسُنّة الكون، فنحن نعترف بها، ولا ندعي أن المعجزات من الأفعال الطبيعة، وإنها تنطبق مع سُنّة الكون التي هي سُنة الله العمومية، وإنما هي منطبقة على سُنة الله الاستثنائية. ونحن لانقبل كون مخالفة المعجزات لسُنّة الكون مانعة عن وقوعها، بل إن هذه المخالفة لازمة مطلوبة، لتكون المعجزة معجزة، ولا نقبل أن سُنّة الله بمعنى سنته في الكون الطبيعي لن تجد لها تحويلاً، ولو كان المحول هو الله نفسه واضع تلك السُنّة[١٤٢]».

ومن هنا يرفض «مصطفى صبري» رفضًا قاطعًا ألا تكون المعجزات الكونية حجة يقينية قاطعة بالإضافة إلى القرآن الكريم ـ في إثبات نبوة من ظهرت على أيديهم هذه الخوارق الكونية، يقول الشيخ: «إذا كان القرآن حجة قطعية على نبوة رسولنا، لزم أن يكون حجة أيضًا على أن معجزات الأنبياء غير القرآن هي حجة على نبوّاتهم بشهادة القرآن... أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض أم تقولون أن القرآن شهد على نبواتهم،

---

(١٤١) السابق: ٤/ ٣٢ ـ ٣٣

(١٤٢) السابق: ٤/ ١١٠

فلا حاجة إلى شهادة معجزاتهم التي هي شبهة لا حجة رغم تعبير القرآن عنها بأسباب عالية؟ فإنه يلزم أن تكون نبواتهم قبل نزول القرآن قائمة على شبهة، وإيمان من آمن بهم في عهدهم مبنيًا على شبهة ومعجزاتهم بعد أن نزل القرآن، وأشاد بذكرها، وتفنن في الإشادة بها أي تفنن لا تزال شبهات، أمثل هذه اللوازم المتصلة بإنكار حجية المعجزات والتي ينقض بعضها بعضًا تتفق مع منطق العقل، حيث لا تتفق المعجزات نفسها معه من غير تأويل يخرجها عن كونها معجزات(١٤٣)؟!

ويرفض مصطفى صبري ما قام به محمد عبده وأتباعه من أمثال رشيد رضا، وعبد العزيز جاويش ومحمد فريد وجدي، والمراغي، والعقاد وشلتوت من محاولات لتأويل المعجزات الكونية حتى تتفق مع العقل والعلم ـ كما سبق أن أوضحنا ـ إذ يرى أن تأويل المعجزات بما يخرجها عن خوارق ـ العادات، يخرجها أيضًا عن كونها معجزات، ويؤدي إلى إنكار نبوات الأنبياء مع المعجزات، لما في إنزال الوحي والكتب عليهم، وإرسال الملك إليهم من خرق لسنن الكون، ولا تكون المعجزات معجزات إلا بخرقها(١٤٤) لمجاري العادات.

ومن هنا يرفض رفضًا قاطعًا ما قام به محمد فريد وجدي من تأويل للمعجزات الكونية الخارقة التي هي علامة النبوة الحقيقية(١٤٥)، موضحًا أن إنكار المعجزة يؤدي إلى إنكار النبوة، وذلك لأمرين:

١ ـ كون المعجزة علامة النبوة، فمن ينكرها فلا بد أن ينكر النبوة.

٢ ـ أن منشأ إنكار المعجزة كونها من الأمور الغيبية، مع أن النبوة نفسها التي هي اتصال خاص بالله هي من الأمور الغيبية أيضًا(١٤٦).

---

(١٤٣) السابق: ١/ ٥٠

(١٤٤) السابق: ١/ ٤٧

(١٤٥) انظر: **القول الفصل**: ٩

(١٤٦) السابق: ١٠ ـ ١١

ويذهب الشيخ إلى أن المعجزة لا ينكرها إلا المنكرون لوجود[١٤٧] الله ـ تعالى ـ أما إذا كان هؤلاء المنكرون يؤمنون بوجود الله، ثم لا يعترفون بشمول قدرته، التي وسعت خلق السموات والأرض، لخلق معجزة، فذلك منهم حماقة لا تختلف عن حماقة الإلحاد، إن لم تكن أكبر منها وأظهر[١٤٨].

واعتبار فريد وجدي لآيات المعجزات من قبيل المتشابهات، لا يعني في نظر صبري إلا إنكار ما في القرآن «إذ ليس معنى رد تلك الأنباء إلى المتشابهات إلا إنكار ما جاء عنها في القرآن بلطف، بل معناه إنكار بأقصى تعبير وأشنعه، ففيه تكذيب القرآن بادّعاء أن ما ورد فيه على صورة الواقع غير واقع، وفيه تجهيل القرآن بادّعاء أنه لا يميز المحال من الممكن، فيحدث عما لا يمكن وقوعه في صيغ الواقع، وفيه مع ذلك رمي القرآن بالفشل والإخفاق في محاجة المنكرين، فلا يحصل على شيء من غير إضاعة أنفاسه، حيث يجتهد ليقيم شواهد على قدرة الله وصدق أنبيائه بالمعجزات التي أخبرنا بظهورها على أيديهم، فتكون نتيجته عجز الله عن خلق تلك المعجزات، وعن تفهيم الناس أنباءها المسرودة في كتابه المنزل على خاتم رسله، فضلاً عن إقناعهم بوقوعها، يأتي بالقول المتشابه بدلاً من المقنع»[١٤٩]. كذلك يترتب على القول بأن آيات المعجزات من المتشابهات ألا يكون هناك معان لها مفهومة ولا مطلوبة الفهم، وما أراده الله بها يكون مستورًا عنا[١٥٠]، ونسبتها إلى المتشابهات، لن تحول دون إنكار معجزات الأنبياء افتتانًا بالعلم الحديث، الذي لا يعترف بالمغيبات الخارجة عن متناول التجربة في الزمان الحاضر[١٥١]، وذلك سببه أنه من العبث والباطل عند مصطفى صبري محاولة توفيق النبوة مع العلم الذي لا يقبل

---

(١٤٧) السابق: ٣٥

(١٤٨) السابق

(١٤٩) موقف العقل: ١/ ١٧٨ ـ ١٧٩

(١٥٠) السابق: ١/ ١٦٨

(١٥١) السابق.

بوجود شيء فيما وراء الطبيعة، ولا يعترف حتى بوجود الله، فذلك من قبيل طلب المحال، إذ لا مناص من أحد أمرين: إما أن يكون العلم يأبى الاعتراف بالنبوة حسب وسائله المحدودة، وإما أن تخرج النبوة عن حقيقتها[١٥٢]، ولا سبيل إلى الثاني إلا بإبطال النبوة نفسها، فلا مناص للمؤمن من القول بالأمر الأول فحسب.

ومن هنا، يتجه «مصطفى صبري» إلى رمي فريد وجدي بإنكار الغيبيات، ومحاولة اتخاذ دليل على ذلك من القرآن نفسه، وقد أوضح ذلك قائلاً: «إن الأستاذ لم يكن له أي نفع من الآية التي تمسَّك بها، يجعله مختلفًا عن الملاحدة النوابغ، فهو كهؤلاء لا يعترف بما لا يعترف به العلم الحديث الذي هو سائقهم إلى الإلحاد، فينكر المعجزات وسائر المغيبات كما ينكرون، بل الأستاذ أسخف موقفًا منهم، لأنهم على الأقل لا يضيفون إلى ضلال الإلحاد الذي في إنكار المغيبات ضلالاً آخر، هو حمل آيات المعجزات وآيات البعث بعد الموت الصريحات الماثلات للقرآن على المتشابهات غير مفهومة المعاني، لكن الأستاذ ينكر المغيبات فيلحد، ويقيم على إلحاده دليلاً من القرآن، فيلغي بهذا الدليل آيات لا تحصى من القرآن، ويخليها عن المعنى المفهوم[١٥٣]». إن معنى ذلك أن العلم الحديث، قد قضى على تلك الآيات الدالة على وجود المعجزات لأنها مستحيلة عند العقل وهو بذلك يطبق زعم الملاحدة من الماديين والطبيعيين[١٥٤]. وفي الجملة يترتب على كون آيات المعجزات من المتشابهات القضاء على عقيدة الإسلام تمامًا، بواسطة القرآن والمعلم في رأي الشيخ صبري، «إن الآيات الواردة في القرآن منبئة بوقوع ما لا يقبله العلم الحديث كأنباء المعجزات والبعث وما بعد البعث من البعث والحشر، والحساب والجنة، والنار، ولا عبرة بها ولا تعويل على دلالاتها، لكونها من المتشابهات فالعلم الحديث على قول الأستاذ قضى على تلك الآيات، وآية المحكم والمتشابه قضت على دلالتها تصديقًا

(١٥٢) السابق: ١/ ١٢٣

(١٥٣) السابق: ١/ ١٦٩

(١٥٤) السابق: ١/ ١٧٣

للعلم الحديث فلا صحة إذن لعقيدة الإسلام في المعجزات والبعث وما بعد البعث كما يقتضيه العلم الحديث، وتصدقه آية المحكم والمتشابه في القرآن، فالقرآن والعلم الحديث متفقان ضد عقيدة الإسلام[١٥٥]».

ويخلص «مصطفى صبري» من خلال موقفه من المعجزات الحسية التي هي الدلالة القاطعة على النبوة إلى وصم فريد وجدي بأنه منكر للنبوة، راد للمعجزات إلى أساطير الأديان، أو أن ذلك مما يترتب ضرورة على رأيه، يقول صبري: «حسبنا من قول الأستاذ أنه يستخرج من غير المعجزات معجزات ويرد المعجزات الحقيقية التي هي أيضًا من الأمور الغيبية غير الطبيعية إلى أساطير الأديان، كما حمل الآيات الواردة في القرآن عن معجزات الأنبياء إلى المتشابهات غير المفهومة... كل ذلك لإنكار المعجزات الخارقة للنواميس الذي يلزمه إنكار النبوة أيضًا لسببين: أولهما، كون المعجزة علامة النبوة وثانيهما، أن منشأ إنكار المعجزات كونها من الأمور الغيبية، مع أن النبوة نفسها التي هي اتصال خاص بالله من الأمور الغيبية أيضًا[١٥٦]».

كذلك يرفض صبري موقف الشيخ محمود شلتوت الذي سبق أن أشرنا إليه، من إنكار مسألة رفع عيسى ونزوله[١٥٧]، وكذا موقف محمد حسين هيكل[١٥٨] من المعجزات الكونية والأحاديث النبوية التي وردت في شأنها[١٥٩]، كما يرفض رفضًا قاطعًا أن تقوم العبقرية دليلاً للرسالة بدلاً من الخوارق الكونية، وقد أبان مصطفى صبري عن موقفه من دعاه العبقرية قائلاً: «فنحن إن تغاضينا عن صعود الخطر إلى مسألة وجود الله، كفتنا الفتنة الناجمة في مسألة إنكار المعجزة وإقامة العبقرية مقام النبوة شرًا،

---

(١٥٥) السابق: ١/ ٢١٦

(١٥٦) السابق: ٤/ ١٠

(١٥٧) انظر: السابق: ٤/ ٢٥٢

(١٥٨) انظر: **حياة محمد**: ١٥٣ وما بعدها

(١٥٩) انظر: **القول الفصل**: ٦٣ ـ ٧٩.

**موقف العقل**: ١/ ١١٦

حيث تسبب هذه الفتنة انهيار عقيدة كون القرآن كلام الله وأحاديث سيدنا محمد رسول الله. . . فيرتقي العصريون من غير علماء الحديث بهذه المرتبة من النقد الخاص لبعض الأحاديث إلى الطعن في جملتها، باحتمال الكذب في الإسناد، حتى أصبحت السُّنة من بين الأدلة الشرعية ملغاة عندهم ساقطة عن حيز الاعتداد والاعتماد. . . وأصل منشأ الجرأة على التوسع في تكذيب الرواة. . . كون النبوة عندهم عبقرية لا رسالة حقيقية من الله، فيكون سهلاً عندهم على الرواة القدامى أن يعزوا إليه ما لم يقله، ويكون سهلاً على العصريين ألا يصدقوه فيما قال أيضاً. . . ثم يجيء دور القرآن ويكون طريقهم إلى رفضه استعمال الجرأة أيضًا، إن لم يكن في تكذيب رواته ففي تأويل معناه[١٦٠]»، وهو يخلص إلى أن دعاة العبقرية منكرون للنبوة لأمرين:

١ ـ إنكارهم للمعجزات الكونية، والمعجزة والنبوة سيان في كونهما من الأمور الغيبية الخارقة لسنن الكون.

٢ ـ إنهم لا يكتبون عن عبقرية سيدنا محمد ﷺ كضميمة إلى منصب نبوته، بل مستقلة ومغنية لا سيما عن المعجزة التي تلازم النبوة، وربما يقارنون بين النبوة والعبقرية، مدعين للعبقرية الإعجاز اللازم للنبوة، وهذا أوضح دليل على كونهم مجتهدين في إهمال النبوة وترويج العبقرية بدلاً منها[١٦١].

وفي جملة القول، فإن مصطفى صبري يرى في جِدّة واضحة لا تقبل المهادنة أو التساهل أن منكري المعجزات الكونية، أو بتعبير أدق، الذين يرون أن دلالة المعجزة الكونية على النبوة دلالة ثانوية، مثل محمد عبده، ورشيد رضا، وعبد العزيز جاويش، ومحمد فريد وجدي، ومحمود شلتوت، ومحمد مصطفى المراغي، ومحمد حسين هيكل منكرون للنبوة أو يلزمهم ذلك ولو لم يصرحوا به أو يرتضوه مذهبًا على اعتبار أن كلاً من

---

(١٦٠) موقف العقل: ١٨/٤ ـ ١٩

(١٦١) السابق: ٨/٤ ـ ٩

المعجزة والنبوة من الأمور الغيبية، وإنكار أحدهما يقتضي إنكار الآخر لا محالة، يقول مصطفى صبري: «علامة إنكار النبوة فيهم القاطعة في دلالتها إنكارهم المعجزات. وهما، أي المعجزة والنبوة، سيان في كونهما من الأمور الغيبية الخارقة لسن الكون التي ينتهي إليها إنكار ما ينكرونه في هذه المسائل. نعم، ربما تعترف تلك الطائفة بالنبوة، لا بمعنى النبوة التي تعد من الأمور الغيبية والتي يعتقدها المسلمون والمِلِّيّون جميعًا، ولا عبرة بهذا الاعتراف طبعًا. وربما يعترفون بالمعجزات أيضًا، لكن لا بمعنى المعجزات الخارقة لسنن الكون حقيقة، وإنما هي أمور لا يصح عدها من المعجزات اعتبروها معجزات[١٦٢]».

وصفوة القول أن مصطفى صبري يرى ضرورة إثبات النبوة بحقيقتها الغيبية بعد إثبات أن الله ـ تعالى ـ واجب الوجود بالأدلة العقلية لا بالأدلة التجريبية التي يعتمدها العلم الحديث، إذ إن التجربة تثبت أن الله موجود، لكنها لا تستطيع أن تثبت أن الله واجب الوجود. أما إثبات النبوة لدى مصطفى صبري فيكون بواسطة المعجزات الكونية الخارقة لسنن الكون ـ بالإضافة إلى القرآن الكريم ـ إذ إن النبوة تتضمن في تعريفها لديه أن تكون مؤيدة بالمعجزات الكونية الخارقة للنظام الكوني الذي وضعه الله، وتعد المعجزة أداة تجريبية لإثبات النبوة لغير النبي، ولا يترتب على إثبات المعجزة الحسية أي محال عقلي، لأن المعجزة خارقة للعادة الواقعية فحسب لا خارقة لقوانين العقل، وذلك ينبع لدى مصطفى صبري أصلاً من رفض العلاقة العلية الفاعلية في الكون بين الأسباب الفاعلة والأسباب المنفعلة، إذ إن الأسباب لديه مجرد ظروف مناسبة يحدث الانفعال عندها لا بها، وما الفاعل الحقيقي إلا الله تعالى، ولا تستطيع التجربة أن تقدم لنا دليلاً قاطعًا على صحة مبدأ العلية، لأن العلية أمر معنوي لا يمكن أن يشاهد بالتجربة، وبالتالي فإن الحكم بالضرورة في تتابع الظواهر أو اقترانها لا يعود إلى العقل بل يعود إلى الاعتياد، ومن هنا فإن كسر هذه العلاقة بين الأسباب الفاعلة والمسببات المنفعلة، لا يعني خرق أحكام العقل، بل يعني

(١٦٢) القول الفصل: ٩

خرق العادة التي نتجت عن التلازم المشاهد بين الأسباب والمسببات، وبالتالي فلا يترتب على خوارق العادات انهيار نظام الكون، كما زعم فريد وجدي وأمثاله، لأن الله ـ تعالى ـ واضع نظام الكون، وهو القادر كذلك على خرقه بواسطة المعجزات الحسية الخارقة لسُنّة الكون ولا بد أن تكون كذلك حتى تكون دالة على صحة من ظهرت على يديه. كذلك، فإن التجربة العلمية لا تملك الحكم على إمكانية المعجزات أو استحالتها، كما لا تملك الحكم على نظام الأسباب والمسببات بالضرورة العقلية، إذ إن التجربة تحكم في الوقوع واللاوقوع فحسب، ولكنها لا تحكم في الإمكان والاستحالة والوجوب، لأن هذه من أحكام العقل، فالمعجزة الخارقة للعادة تعد هي الأداة الأساسية في نظر مصطفى صبري لإثبات النبوة. ومن هنا فإن إنكار حدوثها: سواء بدعوى العقل أو بدعوى العلم التجريبي لا يعني في التحليل الأخير عنده سوى إنكار النبوة ذاتها، لأن كلًا من النبوة والمعجزة من الأمور الغيبية وإنكار أحدهما لكونه غيبيًا يتضمن إنكار الآخر لا محالة، ومن هنا يرفض مصطفى صبري موقف محمد عبده، ورشيد رضا، ومحمد فريد وجدي، ومحمد مصطفى المراغي، ومحمود شلتوت، ومحمد حسين هيكل من المعجزات الحسية موضحًا أن هؤلاء لا يعترفون بالنبوة بمعناها الصحيح ولا بالمعجزات بمعناها الصحيح أيضًا.

### ٩ ـ موقف الشيخ يوسف الدجوي

ويسير علماء الأزهر التقليديون في طريق وسط بين هذين الطريقين وقد يمثلهم في ذلك الشيخ يوسف الدجوي، إذ يرى أن طرق إثبات النبوة الخاتمة ترجع إلى ثلاثة أشياء: ١ ـ ما جاء عنه من المعجزات. ٢ ـ والنظر في حياته عليه السلام ودراسة سيرته الشريفة وآثاره الجليلة. ٣ ـ والقرآن[١٦٣]. وهو يرى أن المعجزات الحسية التي حدثت للرسول ﷺ متواترة تواترًا يستحيل معه احتمال التواطؤ فيها على الكذب، إذ يقول: «إن مسألة المعجزات متواترة تواترًا يستحيل معه الاجتماع على الكذب من

(١٦٣) انظر: يوسف الدجوي: **مقالات وفتاوى**: ١/ ٧٠٧

تلك الألوف المؤلفة شرقًا وغربًا ممن لا يُقْبَل تواطؤهم على الكذب، مع تباين أممهم وبلادهم، ولو فرضنا أن كل واحد منهم ذكر خارقة من الخوارق، فهناك أمر مشترك وقع عليه الإجماع من تلك الطوائف كلها وهو أنه ظهر على يديه ـ عليه السلام ـ خوارق على الجملة، بقطع النظر عن أعيانها، مع ملاحظة أن كثيرًا من المعجزات قد رواها العدول الثقات عن العدول الثقات المجمع على حفظهم وضبطهم وأمانتهم مما لو انفرد به طريق واحد من تلك الطرق الصحيحة لوجب قبوله[١٦٤]». أما الذين أنكروا المعجزات الحسية، لأنها تناقض النواميس الطبيعية، فدعاويهم دعاوى خيالية، لم يعضدها الحس، ولا قام عليها البرهان، وإنما استمدت من عقول أربابها المنحرفة، واستندت إلى ما يخيله استعدادهم الناقص، لأنهم لا يأخذون معلوماتهم إلا مما شاهدوه وألفوه[١٦٥]. أما فريق المسلمين الذين أنكروا المعجزات لتأثرهم بالعلم الطبيعي من أمثال محمد عبده ومدرسته، فإنهم إن كانوا يرون أن النواميس الكونية مقدسة لا يجوز أن تخرق، فإن القرآن الذي يؤمن به العصريون يرد على ذلك في قوله ـ تعالى ـ ﴿فَقُلْنَا اَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَاۚ كَذَٰلِكَ يُحْيِ اَللَّهُ اَلْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]. فإن أنكرتموه فقد أنكرتم صريح القرآن، وإن اعترفتم به، وقلتم إن ذلك جائز في نفسه، ولكنه لم يقع لنبينا ﷺ وفرقتم بينه وبين الأنبياء على غير معنى معقول ولا نص منقول، أوضحنا أن معجزاته ﷺ ثابتة بالتواتر الحقيقي أو المعنوي في مجموعها، بل في كثير من آحادها، ولا معنى لأن تسلموا بذلك في حق الأنبياء، ثم تتوقفوا فيه بالنسبة لخاتم الأنبياء[١٦٦].

## ثانيًا: التيار الليبرالي الإنساني

### ١ ـ موقف حسن حنفي من النبوة والوحي

لدى التيار الليبرالي الإنساني في علم الكلام يتغير الموقف تمامًا، إذ

---

(١٦٤) السابق: ١/ ٥١٩

(١٦٥) السابق: ١/ ٥١٠، **مجلة الأزهر** م ٧/ ج ٢/ ١٨٣٠ ـ ١٨٣١

(١٦٦) انظر: **مقالات وفتاوى**: ١/ ٢٦٥

يتم التحول لدى هذا الاتجاه من «الله» إلى «الإنسان» ومن «الآخرويات» إلى «الدنيويات»، على اعتبار أن علم الكلام هو «علم الإنسان» وليس «علم الله»، ومن هنا كان البحث في النبوات في الجانب المتعلق منها بالله تعالى اغترابًا عن الواقع، يقول حسن حنفي: «لن ندرك التقدم أو يصبح نسيجًا في وعينا القومي، إلا إذا حولنا بؤرة حضارتنا من الإلهيات إلى الإنسانيات وإلا إذا غيرنا علاقات الأطراف من الأعلى والأسفل إلى الأمام والخلف، أي إلا إذا انتقلنا من الرأسي إلى الأفقي، وإلا إذا تركنا الخلود وعشنا في الزمان، فالخلود لا يعطى سلفًا، بل يأتي نتيجة عملية للعمل في الزمان، الخلود أمامنا وليس وراءنا، الخلود إمكانية وليس وجوبًا»[١٦٧]. والنبوة إنسانية عند حسن حنفي فهي مبحث في الإنسان باعتبار أنه حلقة اتصال بين الفكر والواقع. «إن النبوة... رعاية للإنسان ومصالحة، وعون له في معارفه وأحواله، فالوحي يكشف عن أن قصده الإنسان، وأن اتجاهه هو مصلحة الإنسان، وعن أن الله قد اتخذ من الإنسان مقصدًا، ومن حياته طرفًا، ومن سعادته هدفًا، وأنه تَحَدَّثَ له على لسان إنسان، وأن علمه مصاغ بكلام وبلغة الإنسان، وأنه قد تكيف طبقًا لظروف الإنسان، وأتى على مراحل وفقًا لتطور الإنسان، وتشكل نظامه لقدرات الإنسان والدليل على صدق الوحي دليل باطني هو التصديق به عقلاً وتحقيقه عملاً، أو إن شئنا دليل إنساني، وهو الوحي ذاته من حيث صدقه في الواقع، ومن حيث إعجازه في الفن، فالوحي من حيث هو مضمون أي فكر وشريعة، ومن حيث هو شكل أي أسلوب وصياغة قد أنزل من أجل تحقيق مصلحة الإنسان، فليس المهم في الوحي هو الطرف الأول أي المُرسِل بل الطرف الثاني وهو المرسَل إليه، ولا يهمنا بعده الرأسي بل يهمنا بعده الأفقي»[١٦٨]، «فالنبوة التي تتحدث عن إمكانية اتصال النبي بالله وتبليغ رسالة منه، هي في الحقيقة مبحث في الإنسان كحلقة اتصال بين الفكر والواقع، وأن الإنسان ذو رسالة يحققها ويبلغها للأجيال القادمة، وأن

---

(١٦٧) الدين والثورة: ٢/٦٦

(١٦٨) د. حسن حنفي: دراسات إسلامية: ٣٠٥

الإنسان له تاريخ هو تاريخ الوحي وإنزاله على فترات لتطور الوعي الإنساني حتى استقلاله النهائي، وأن الوحي يمكن عقله ويمكن تحقيقه ويمكن أن يكون نظامًا مثاليًا للعالم تجد فيه الطبيعة كمالها[١٦٩]».

ويسير في نفس هذا الاتجاه نصر حامد أبو زيد، إذ يقول عن الوحي: «هو إلهي من حيث الأصل والمنبع (المرسل) لكنه بشري من حيث الرسالة، ومن حيث «الشفرة» ومن حيث الأصل المتلقي الأول (الرسول). والمستهدفين بالرسالة (العرب والإنسانية من بعدهم) لكن الخطاب الديني يقف عند المرسل فقط، ويهدر جوانب الرسالة الأخرى، يدافع الخطاب الديني عن الله في حين أن الله سبحانه هو الذي يدافع عن الذين آمنوا والوقوف عند الأصل (الإرسال) في دلالة النصوص الدينية يحول الرسالة كلها عن طبيعتها الأصلية، فبدلاً من أن تكون تنزلاً من الله للإنسان، تتحول إلى صعود ومعراج من الإنسان لله، وهو تحويل يتم على أساس التضحية بالإنسان»[١٧٠].

النبوة ـ إذن ـ إنسانية انطلاقًا من تحويل الثيولوجيا إلى انثروبولوجيا، والنظر إلى الغيب على أنه اغتراب ديني عن الواقع بتحويل موضوع النبوة من الإنسان إلى الله، وهو تحويل يعتمد أساسًا على أن فكرة «الله» من صنع الإنسان وخياله المطلق، ونموذجه العقلي الإنساني[١٧١]، فالله هو إنسان والإنسان هو الله، فالموجود الحقيقي هو الإنسان وما الله إلا اغتراب ديني للإنسان الإلٰهي، كما سبق أن أوضحنا، وإدخال الله في موضوع النبوة هو قضاء على الإنسان، وهذه الفكرة تقضي كما سبق أن أشرنا إلى إنسانية بدون إلٰه، أو الإنسانية المقدسة أو موت الإلٰه، أو الإنسان الإلٰهي إذ إن فكرة النبوة ـ كما أن فكرة الله ـ تعالى ـ لا معنى لها في آليات الخطاب لدى التيار الليبرالي الإنساني.

---

(١٦٩) السابق: ٣٠٢

(١٧٠) المنهج: ٥٩ في مجلة **الهلال** عدد مارس ١٩٩٢، قارن: الخطاب الديني المعاصر في، قضايا فكرية، الإسلام السياسي، الكتاب الثامن، أكتوبر ١٩٨٩: ٧٣

(١٧١) See: Molnar: *Theists and atheists* pp. 91-92.

وعلى اعتبار أن موضوع النبوة موضوع إنساني، فإن النبوة عبارة عن تاريخ للإنسان فالنبوة تشير إلى تطور الوحي في الماضي والوحي هو التاريخ[(١٧٢)]، ومن هنا فلا يهمّ في بحث النبوة الحديث عن المرسل (الله) أو طرق إيصال الوحي بالملاك أو بغيره: اسمه، وشكله، وصورته، فذلك كله شيء زائد على اعتبار إنسانية النبوة «فالنبوة ليست غيبية، بل حسية تؤكد على رعاية مصالح العباد والغيبيات اغتراب عنها، والمعارف النبوية دنيوية حسية، تتعلق بشؤون الناس وصلاح معاشهم، كما أنها إخراج للنبي عن حدود الطاقة البشرية، وجعل صدق النبوة خارجيًا وليس داخليًا، وضد قوانين العقل والطبيعة وليس معها، كما أن هذه المعاني الزائدة المشخصة وقوع في الغيبيات وإخراج للنبوة من محورها الأفقي إلى محورها الرأسي، النبوة كطريق بين النبي والله طريق بين النبي والله طريقة للوصول خارج الزمان وخارج التاريخ[(١٧٣)].

والنبوة تهتم بالحاضر لا بالمستقبل، وذلك هو المعنى في ختم النبوة، فهي تحليل للحاضر لمعرفة جدل الماضي والمستقبل فيه وقراءة الماضي هي استبصار للمستقبل وما الحاضر، إلا لحظة التقاء بينهما يتمّ فيها كشف القوانين ورؤية حركة التاريخ[(١٧٤)]. بل إن حسن حنفي انطلاقًا من نزعة إنسانية متطرفة وصفت في الفكر الغربي المعاصر بأنها نزعة إلحادية أبان العلم الحديث الذي يناقض هذه النزعة المادية في تفسير قضايا الغيب عن فسادها. يرى أنه يمكن تفسير الدين من داخله وتأسيسه على يقينه الداخلي دونما حاجة إلى ما هو خارج الطبيعة (الله)، إذ يقول: «يمكن تفسير الدين من داخله، وتأسيسه على يقينه الذاتي كنظام مستقل، وبالتالي يصبح اللجوء إلى ما هو خارج الطبيعة لا لزوم له، بل يصبح فرضًا خطيرًا»[(١٧٥)]، ويقول «الحقيقة أن المعجزة والنبوة لم تعد براهين في حد ذاتها على صحة الإيمان

---

(١٧٢) د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ٤/ ٥

(١٧٣) السابق: ٤/ ٣٤

(١٧٤) السابق: ٤/ ٢٤ ـ ٢٥

(١٧٥) د. حسن حنفي: **مقدمة تربية الجنس البشري**: ٦٧

وبدلاً من أن يكونا معًا أكبر وعاء متين للدين أصبحا أكبر نقطتي ضعف فيه وأكثرهما تعرضًا للتجريح[١٧٦]، فالدين يمكن أن يتحقق بدون وحي ونبوة كما قرر جوليان وكسلي من قبل[١٧٧]، بل إن النبوة تعبير عن جهل الإنسان، وعدم قدرته على تفسير الحوادث المحيطة به»، النبوة والمعجزة تشيران إلى الحوادث التي استعصى فهمها على الإنسان العاقل فيكمل نقصه، ويستعيض عن جهله بتدخل الله الحاسم في الطبيعة والتاريخ[١٧٨].

والنبوة ليست بواجبة إلا بناءً على معطيات العقل الإنساني، والوحي لا يعطي الإنسانية شيئًا لا تستطيع أن تصل إليه بعقلها، يقول حسن حنفي: «ليست النبوة من الواجبات العقلية إلا بناء على الصلاح واللطف، باعتبارهما واجبين عقليين، فإذا ما حكم العقل أن النبوة بها صلاح العباد ولطف من الله بهم تكون واجبة على هذا الأساس كحكم عقلي بالصلاح واللطف، وليس كحاجة وعون ومدد نتيجة لقصور العقل وحاجته إلى وصاية وهداية»[١٧٩]، بل إن التوحيد كله ـ دونما حاجة إلى النبوة ـ يمكن إدراكه بالعقل بما في ذلك الصفات السمعية، فالعقل قادر على الاكتفاء بذاته، ولا يحتاج إلى وجوب النبوة فهو قادر على صياغة منطق للبرهان يقوم على أوليات العقل، وبداهات الحس وشهادات الوجدان، كما أنه قادر على وضع نظرية في الصدق يمكن بها التحقق من صحة نتائجه وصدق براهينه، في حين أن النبوة إذا ما اكتفت في منطق الاستدلال بالنص وحده، فإنه يظل ظنيًا ولا يتحول إلى يقين إلا بالعقل، كما أن البرهان على صدق النبوة يظل خارجيًا محضًا، إذا كان هو المعجزة أو ذاتيًا خالصًا إذا كان مجرد الإيمان[١٨٠]. فالعقل والتجريب سابقان على النبوّة بل والطريق إليها، كما أن العقل والطبيعة سابقان على النظر إلى الله والطريق

---

(١٧٦) د. حسن حنفي: مقدمة تربية الجنس البشري: ٦٧

(١٧٧) السابق

(١٧٨) See: Paul Blanshard: Classics of Free Thought p. 78.

(١٧٩) د. حسن حنفي: مقدمة: ٦٧

(١٨٠) انظر: من العقيدة إلى الثورة: ٤/ ٣١ ـ ٣٢

إليه[١٨١]. فالدين طبقًا لذلك يمكن أن يتأسس بدون وحي أو نبوة أو إلٰهيات وفي الجملة بدون غيبيات ميتافيزيقية لا تعبر إلا عن موقف الإنسان المغترب دينيًا، وهكذا ينتهي دور النبوة تمامًا في هذا المذهب، كما انتهى لديهم دور الله ـ تعالى ـ فيه إذ القول بالألوهية والنبوة يعني تدمير عقل الإنسان والقضاء عليه.

إن إثبات النبوَّة لا يمكن أن يتم على أنقاض البشرية وهدم الإنسان، فهناك العقل الاجتماعي والعقل السياسي والعقل التاريخي لوضع القوانين وسن الشرائع، صحيح أن النبوة تحتوي على تشريع، ولكنها توجيهات عامة في حاجة إلى تفصيلات واستنتاجات من العقل والواقع، ومن واقع المجتمع واستقراء حوادث التاريخ. صحيح أن النبوة تحتوي على بعض التوجيهات الخلقية والإرشادات العامة العملية، ولكن لا تكفي الدعوة إلى المحبة والتعاون في تكوين أساس للمجتمع الإنساني، صحيح أن الحاجة إلى التعاون وتأسيس المجتمعات، وإقامة الدول، تكشف عن الأساس الاجتماعي للوحي وعن البعد الأفقي له، كما تكشف المعارف النظرية عن البعد الرأسي فيه، ولكن لا يعني ذلك أن الإنسان قاصر عن إدراك الحقائق الاجتماعية وعاجز عن توجيه الأمور العقلية، وتأسيس الدول وتدبير الملك[١٨٢]. والحق أن ما يستطيع أن يقدم العقل التشريعي ـ إن صح استخدام هذا التعبير ـ من سَنّ للشرائع يمكن به الاستغناء عن النبوة ـ هو علم حاصل ـ كما يقرر القاضي عبد الجبار بواسطة العادة كالعلم بالليل أنه لا يستمر، فهو علم بأحوال الأعيان قد حصل من جهة التجربة والعادة، وذلك لا تصح طريقة الضرورة فيه[١٨٣]، وبالتالي لا يؤدي العقل التشريعي إلى الاستغناء عن النبوة، فالعقل يدل على ما فيه استدلال عقلي معلوم، أما ما ليس هذا حاله فلا دليل في العقل عليه، والعلم بأن هذه الأفعال ألطاف ومصالح يجري مجرى العلم بالغيب، وما سيقع من المكلف وما لا يقع، وما يقوي دواعيه

---

(١٨١) انظر: السابق: ٤/ ٣٣

(١٨٢) انظر: السابق: ٤/ ٣٤

(١٨٣) انظر: المغني: ١١/ ٢٤ وما بعدها، ١٠٣/١٧ وما بعدها

وما لا يقوي، وذلك لا يتأتى فيه الدليل العقلي، كما لا يتأتى في سائر تصرف الإنسان، فأحوال المسائل السمعية لا يمكن أن تعرف إلا بدليل سمعي، ولا يجوز فيها الاستدلال بالأدلة العقلية[١٨٤].

فتفاصيل العبادات الشرعية العقل قادر على الوصول إليها دونما معونة من الوحي، حتى يقال من أجل ذلك أن النبوة واجبة، إذ يعني ذلك قصور العقل الإنساني، وعدم قدرته على الوصول إلى نفس الحقائق التي يقدمها له الوحي، وقد أوضح حسن حنفي ذلك قائلاً: «تظهر العبادات على أنها الدافع الأول على ضرورة البعثة والتي لا يستطيع العقل أو الواقع الوصول إليها. ولماذا تكون العبادات ضد العقل والطبيعة ومفروضة عليهما دون أن تكون تعبيرًا عنهما؟ وهل العقل عادة والشرع عبادة، والعادة لا تكون عبادة؟ إن وضع العقل في مقابل العبادة يجعل العبادة لا عقلية وغير مفهومة وغير معللة بحكمة مع أن العلة أساس التشريع يمكن إدراكها بالعقل والتجريب، ولا توجد عبادة واحدة، وكل أُمّة تتعبد بشعائرها وترى فيها أنسب تعبير عن إيمانها وعقائدها، وإذا كان العمل عبادة فإن العقل قادر على أن يصل إليه دون أشكال ورموز وصور، لا تعبر عن جوهر الإيمان وقصد العقيدة»[١٨٥]. والحق أن طريقة الشرائع مبينة على اختلاف أحوال المكلفين، واختلاف الأوقات والأماكن وشروط الأفعال، وقد يكون ما هو واجبًا على زيد قبيحًا من عمرو، وما يكون مباحًا من أحدهما محظورًا من الآخر، وما يكون واجبًا يجب على شرط ويقبح على شرط، فكيف يدل الدليل العقلي على أن الصلاة باطلة بلا طهارة لا تكون داعية إلى فعل الواجبات بل تدعو إلى القبيح، وإذا وقعت على طهارة دعت إلى فعل الواجب ونهيه عن الفحشاء والمنكر، فإن ذلك حالها في وقت، وشخص دون شخص كما نقوله في الحائض والطاهر[١٨٦]؟ فالعقل لا يدل على أعيان الأفعال التي بها يعبد الله، وعلى

---

(١٨٤) انظر: السابق: ١٥/ ٢٦

(١٨٥) انظر: من العقيدة إلى الثورة: ٤/ ٣٤

(١٨٦) انظر: القاضي عبد الجبار: المغني: ١٥/ ٢٧

شروطها، وأوقاتها، وأماكنها، وكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة ومع الطهارة تكون عبادة وحال الخضوع فيها وبها لا تتغير وأن صوم يوم النحر لا يكون عبادة وقبله يكون عبادة[١٨٧]، وذلك يوضح أنه في مجال العبادات لا بد من النبوة إذ لا مجال للعقل فيها، ولكن ليس معنى ذلك أنها تقف على النقيض من العقل، فالعقل يدل عليها ولكنه لا يؤدي إلى تحديد أشكالها وشروطها.

أما أمور المعاد التي قد تكون أحد بواعث النبوة، فإن العقل قادر على أن يصل إليها، وقد توصلت مجتمعات بأكملها إلى خلود النفس دون نبوة، كما أن العقل قادر على أن يصل بمفرده إلى قانون الاستحقاق، وأن الجزاء على قدر الأعمال عقابًا أم ثوابًا، فلا يوجد فعل إلا وله أثر، ولا يوجد أثر إلا في العالم سواء كان في الحال أم في المآل مباشرًا أو غير مباشر[١٨٨]. والحق أن العقل الإنساني إن استطاع أن يصل إلى قانون الاستحقاق، فإنه لا يستطيع أن يصل بدون معونة الوحي إلى تفاصيل وأشكال قانون الاستحقاق في الآخرة. فالحاجة ضرورية إلى النبوة في تفاصيل أمور المعاد، كما سبق أن أوضحنا[١٨٩]، والحقيقة أن المعاد على النحو الذي يقرره الإسلام لا وجود له لدى هذه المدرسة، إنما هو تعبير عن أمنيات إنسانية في العدل فحسب، يقول حسن حنفي: أما أمور المعاد فهي تعبّر على طريقتها الخاصة وبالأسلوب الفني الذي يعتمد على الصور والخيال عن أماني الإنسان في عالم يسوده العدل والقانون، وعن أن العالم بما فيه من قصور الزمن وحدود للفعل مستمر لا ينقطع من حيث الأثر والتأثير فالحق لا بد وأن يطوي الباطل، والعدل لا بد وأن يمحو الظلم... فأمور المعاد تعبر عن مستقبل الإنسان في عالم أفضل[١٩٠].

إن القول بالوجوب تعبير عن ضآلة الإنسان وعجزه أمام قوة

---

(١٨٧) السابق: ١٥/ ٢٨

(١٨٨) انظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ٤/ ٣٧

(١٨٩) انظر: ص ٨٣٨ من هذا البحث

(١٩٠) **دراسات إسلامية**: ١٠٤

عظمى، تعرف أفضل منه، وتقدر على ما لا يقدر عليه، على الرغم من أنها لم تستطع أن تمنع الإنسان من إنكار وجود الله. أو إنكار النبوة أو عدم التصديق بالمعجزات أو إنكار الشرائع ورفضها بناء على القبح العقلي والضرر المادي[١٩١]. وفي الجملة «فإن العقل ليس بحاجة إلى عون، وليس هناك ما يند عن العقل، العقل يحسن ويقبح وقادر على إدراك صفات الحسن والقبح في الأشياء، كما أن الحس قادر على الإدراك والمشاهدة والتجريب، لا طريق إلى الصانع إلا العقل والحس، ويمكن معرفة الأخلاق بالفطرة والاستحقاق واجب عقلي، وكمال النفس بالنظر والعمل[١٩٢]». فالإنسانية تستطع أن تصل إلى حقائق الوحي، «والوحي لا يعطي الإنسانية شيئًا لا تستطيع أن تكتشفه بنفسها من داخلها، فالمنهج باطني والموضوع داخلي، والغاية تنبثق من أعماق الشعور الإنساني، وتتحقق في صورة تقدم نحو الأمام[١٩٣]»، فالوحي لا يفعل شيئًا سوى اختصار الطريق والجهد والوقت[١٩٤].

إن فكرة عدم حاجة العقل إلى وجوب النبوة ليست بجديدة في الفكر الغربي الحديث، فالعقل قادر على الوصول إلى حقائق الوحي وغاية ما يفعله الوحي أن يختصر المسافة ويوفر الجهد، يقول لسنج بنفس الكلمات التي مرت بنا: «لا تعطي التربية الفرد شيئًا، لا يستطيع الحصول عليه من نفسه، إلا أنها تعطيه ما يستطيع أن يحصل عليه من نفسه، على نحو أسرع وبجهد أقل، وكذلك الوحي لا يعطي الجنس البشري شيئًا لا يستطيع العقل الإنساني أن يجده بمفرده»[١٩٥]، كما أشار «مل» إلى أن الإنسانية يمكن أن تنمو وتتقدم دون الحاجة إلى إله[١٩٦]. وأشار «توماس

---

(١٩١) السابق

(١٩٢) السابق: ٤/ ٤٨

(١٩٣) د. حسن حنفي: مقدمة تربية الجنس البشري: ١٥١

(١٩٤) انظر: السابق: ١٥٢

(١٩٥) تربية الجنس البشري: ٢٣١ ـ ٢٣٢، قارن. Malcolm Knox: *Alayman's Quest* p. 54.

(١٩٦) See: Paul Blanshard: *Classics of free thought* pp. 124-125.

بين» إلى مثل ذلك[١٩٧]، وكذلك سبينوزا الذي أوضح أن الوحي إنما يختلف باختلاف مزاج النبي وخياله الخصب، بالإضافة إلى الآراء التي يؤمن بها النبي ويعتقدها قبل البعثة، فالوحي يتشكل ويتكون حسب خيال النبي، ومن ثم فلسنا ملزمين بالإيمان بالأنبياء إلا فيما يتعلق بغاية الوحي، أما فيما عدا ذلك فيستطيع كل فرد أن يؤمن بما يشاء وبحرية، بل لقد استباح لنفسه مخالفة النبي في الأحكام التي أصدرها، وذلك لأن هذا كله - الوحي - يعود إلى أسلوب النبي في التعبير وطريقته في الصياغة، حسب التكيف البشري والفهم الشخصي[١٩٨]، والأمر كذلك لدى ريماروس[١٩٩].

وهذا الموقف يرتبط ارتباطًا وثيقًا بموقف حسن حنفي من طبيعة العلاقة بين النقل والعقل، فالعقل أساس النقل، إن النص لا يثبت شيئًا، بل هو في حاجة إلى إثبات في حين لا يقف شيء غامض أمام العقل، فالعقل قادر على إثبات كل شيء أمامه أو نفيه، لا مفر إذن من البداية بالدليل العقلي، فالعقل أساس النقل، وكون النقل حجة بداية عقلية، إن النقل لا يعطي إلا افتراضات يمكن التحقق من صدقها في العقل ومن صحتها في الواقع، كما يعطي حدوسًا يمكن البرهنة على صدقها بالعقل، وعلى صحتها في التجارب اليومية، ويكون المحك في النهاية العقل والواقع[٢٠٠]. والحق أن فكرة الدور هذه التي قررها المعتزلة من قبل ومتأخرو الأشاعرة فيما بعد على اختلاف بين موقف المعتزلة قديمًا وموقف الليبراليين الإنسانيين حديثًا في مصر، إذ تؤدي فكرة علاقة العقل بالنقل لدى الاتجاه الثاني إلى التخلص تمامًا من دور النقل، إذ لا يوجد في هذا المذهب وحي ولا نبوة فالعقل قادر على الوصول إلى حقائق النقل بما في ذلك السمعيات التي قرر المعتزلة ألا مجال، للعقل

---

(١٩٧) Ibid. p. 134.

(١٩٨) انظر: رسالة في اللاهوت والسياسة: ١٤٩ وما بعدها.

(١٩٩) - See: Frederick copleston *A History of Philosophy*: Vol. 2, pp. 123-124.

(٢٠٠) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة: ١/ ٣٩٥ - ٣٩٦

فيها وفي هذا كله نظر من عدة وجوه:

١ - إنه من الممكن النظر إلى آيات القرآن كنصوص مقدسة أو أوامر ملزمة عندئذ فقد تبدو هذه الفكرة وجيهة، ولكن من الممكن أيضًا أن ننظر إليها كقضايا مشفوعة ببراهينها العقلية، «ذلك أن كل دليل شرعي له جانبان: الجانب الأول: وهو دلالته النصية بلفظه ومعناه، كما ورد عن النبي المعصوم وهذه الدلالة تكون قطعية الثبوت والدلالة إذا كان النص صحيحًا. الجانب الثاني: وهو ما يرشدنا إليه النص الصحيح من برهان يقيني قطعي الدلالة على المراد، قد أشارت إليه الآية وتضمنته»[٢٠١]، فما من قضية عقدية ساقها القرآن إلا قرنها بدليل صدقها وبرهان يقينها القطعي في دلالته، فالنص القرآني يحتوي على البرهان العقلي الذي يتصل بالموضوع الذي تتحدث عنه الآية وقد أشار ابن تيمية إلى أن الدين مسائل ودلائل وكلاهما في الكتاب والسنة غير أن بعض المنسوبين إلى السنة أخذوا بالأولى وأهملوا الثانية[٢٠٢].

٢ - كما أنه يمكن للناظر في أمور الدين أن يبدأ بإثبات النبوة أولاً، فإذا تبين له صدق الرسول بالعقل تبعه في كل ما جاء به سواء في الإلهيات التي اعتبروها أو أكثرها عقليات محضة أم في غيرها من السمعيات والأحكام العملية التي قبلوا فيها الدليل الشرعي، فإذا تحقق إثبات الوحي الإلٰهي بالعقل كان من العبث والمناقضة للعقل نفسه وللفلسفة الحقة ولمنهج السلف أن نعدل به غيره[٢٠٣].

٣ - هذا لو سلمنا لهم بكون العقل أصلاً والشرع فرعًا عنه، فكيف وهناك من يقول بأن صحة الشريعة لا تتوقّف على النظر العقلي، وأن دلالة

---

(٢٠١) انظر: د. محمد السيد الجليند **تأملات حول منهج القرآن**.
وقارن **نظرية المنطق**: ٢٥١.
د. حسن الشافعي: **المدخل**: ١٦٦
(٢٠٢) انظر: **درء تعارض العقل والنقل**: ١/ ٤ وما بعدها
(٢٠٣) انظر: د. عبد الحليم محمود: **الإسلام والعقل**: ١٠٤.
د. حسن الشافعي: **المدخل**: ١٦٧

المعجزة على صدق الرسول ضرورية، ومن هؤلاء الآمدي والجويني[٢٠٤].

ويوجه «حسن حنفي» العديد من أوجه النقد إلى الدليل النقلي الصرف، منها:

١ ـ إن الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سندًا أو متنًا وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقًا لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حجة ولا يثبت شيئًا، ولا يمكن إثبات صحة الخبر بالمعجزة وحدها، ولا يمكن تصديقه بإثبات الصحة التاريخية فقط عن طريق النقد الخارجي دون الاهتمام بالنقد الداخلي، أي بفهمه وتفسيره وإيجاد تطابقه مع الحس والعقل ومع التجربة البشرية الفردية والاجتماعية[٢٠٥]. والحق أن الأدلة النقلية ـ ممثلة في الكتاب والسنة ـ هي أدلة مشفوعة ببراهينها العقلية، فالخبر في ذاته يشير إلى دلالة عقلية متضمنة فيه وفي نفس الوقت يمتاز الخبر بأنه خبر عن الله أو عن الرسول وإذا كانت الدلالة النقلية تناسب من آمن بالرسالة، فإن الدلالة العقلية المتضمنة في آيات القرآن تناسب من أراد أن يعمل عقله فيما جاء به الرسول، وقد أوضح ابن تيمية في كتابه «درء تعارض العقل والنقل» تهافت الدعوى القائلة بأن دلالة النقل قد يعارضها دليل العقل[٢٠٦].

٢ ـ إن الدليل النقلي يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية، لا يمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها، فهو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي، وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفًا تلزم المسلمين المؤمنين وحدهم دون غيرهم من سائر أهل الملل والنحل الذين لا يؤمنون بسلطة الوحي، وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم، سواء من الداخل أم من الخارج، وهو

---

(٢٠٤) انظر: د. حسن الشافعي: المدخل: ١٦٨

(٢٠٥) انظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ١/ ٣٩٠ ـ ٣٩١.
**الدين والثورة**: ٧/ ١٩ ـ ١٠

(٢٠٦) انظر: ١/ ٤ وما بعدها

الذي أتي للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها، وفي هذه الحالة لا تنفع إلا حجة العقل وحده الذي يشارك فيه الجميع، ويسلم ببراهينه وحججه[٢٠٧]. والحق أن المؤمن بالأدلة النقلية لا يلتزم بها إلا بعد أن تثبت لديه بالحجة والبرهان، كما أن هذه الدلالة النقلية تحمل في جنباتها البراهين العقلية على صدقها، فالدلالة النقلية للمؤمن والدلالة العقلية للمؤمن وغيره من الشاكّين في أمر الدين، أما أهل الملل الأخرى، فإنهم يؤمنون بالدلالة العقلية المتضمنة في الدليل النقلي بالإضافة إلى المعجزة التي يؤمنون بواسطتها بصدق ما أخبر به الرسول. وهذه الدعوى تدل على أنهم جاهلون بالنص وبحقيقة العقل معًا، إذ ليس كل ما يدعيه الناس عقلًا صريحًا في دلالته، وليس كل ما يدعيه الناس نصًا صريحًا سالمًا في متنه أو في سنده، ولكي تكون دلالة النص يقينية لا بد أن يكون النص صحيحًا في متنه وفي سنده، ولكي يكون العقل يقينيًا لا بد أن يكون صريحًا في دلالته على المطلوب فإذا توافر هذان الشرطان في العقل والنقل معًا استحال أن يكون بينهما تعارض أبدًا، ذلك أن غاية النقل والعقل معًا واحدة هي الوصول إلى الحق واليقين، والوسائل التي تؤدي إلى غاية واحدة لا تتعارض وإنما تتعاضد[٢٠٨].

٣ ـ يصطدم الدليل النقلي بمشاكل اللغة والتفسير والفهم، فالنص ليس حجة عقلية بديهية، بل هو خاضع لقواعد التفسير، ولأصول الفهم، ولشروط الإدراك. النص بذاته ليس حجة بل هو مقروء ومفهوم ومحول إلى فكرة في زمان محدد أو مكان معين، ومن ثم فالدلائل النقلية كلها لا تفيد اليقين، نظرًا لاعتمادها على اللغات ومن ثم التأويل، ولما كان الدليل عادة مكتوبًا، فقد ظهرت الرموز والحروف كأحد مكونات الدليل، كما أن الفهم يرتبط بمعرفة قواعد التفسير، سواء في منطق الألفاظ، مثل الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمجمل، والمفسر، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيد وإلى آخر ما وضعه علماء أصول الفقه، ويساعد على ذلك منطق

---

(٢٠٧) انظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ١/ ٣٩٢ ـ ٣٩٣

(٢٠٨) انظر: د. محمد السيد الجليند: **تأملات حول منهج القرآن**: ٧٣ ـ ٧٤

السياق من فحوى الخطاب، وصلة النص بالواقع في أسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وبالتالي فإن الحجج النقلية كلها ظنية، حتى لو تضافرت وأجمعت على شيء أنه حق، لم يثبت كذلك إلا بالعقل ولو بحجة عقلية واحدة(٢٠٩). والحق أن ما قيل بشأن نقل مفردات اللغة ومعانيها وأنه أحادي غير مسلم على إطلاقه، ذلك أن اللفظ القرآني من المتواتر، فلا يحق وصف الأدلة السمعية بكونها ظنية، لأن نقلها أحادي هكذا على وجه الإجمال، أما المجاز ونحوه من ضروب التصرفات اللغوية فهي وسائل للإبانة عن الغرض والمدلول، والقرآن قد احتوى على نوعين من الآيات: المحكمات والمتشابهات وأوجب رد الثانية إلى الأولى فقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧] لا يفهم إلا في ضوء الآية الأخرى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] والقرآن لا يفسر بالمدلولات اللغوية وحدها، بل بالأحاديث الثابتة وأفهام السلف من الصحابة والتابعين الذين هم أقدر على فهم المراد مما نقله علماء التفسير وحملة الآثار(٢١٠).

٤ ـ يعطي الدليل النقلي الأولوية للنص على الواقع، فهو بداية من خارج الواقع، وكأن النص هو الواقع، مع أن النص في بدايته واقعة معروفة في أسباب النزول، يفعل الدليل النقلي ليس فقط الواقعة الجديدة المشابهة، بل أيضًا الواقعة الأولى، وبالتالي يستخدم النص طائرًا في الهواء بلا محل يخلق واقعه من نفسه، فيظل فارغًا بلا مضمون، ينغلق النص على ذاته أو يستعمل في غير موضعه طبقًا للهوى والمصلحة كواقع بديل. إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤه وهذا المضمون

---

(٢٠٩) نظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ١/ ٣٩٣ ـ ٣٩٤.
نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني المعاصر «في» **قضايا فكرية**، الإسلام السياسي، الكتاب الثامن، أكتوبر ١٩٨٩: ٦٧

(٢١٠) انظر: حسن الشافعي: **المدخل**: ١٦٣ وما بعدها.
محمد السيد الجليند: **تأملات حول منهج القرآن**: ٧٥ وما بعدها.
الطوسي: **تلخيص المحصل**: ٣١ وما بعدها.
وابن تيمية **درء تعارض العقل والنقل**: ١/ ٤ وما بعدها

قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التي هي بناء الحياة الإنسانية، التي عبر عنها الوحي في المقاصد العامة، ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص، ولا يوجد نص لا يمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به(٢١١). والحق أن هذه الفكرة تقضي قضاء تامًا على الدليل النقلي، استدعى الدليل النقلي مجرد استجابة لحاجات الواقع، فالواقع علة والوحي معلول، وبالتالي فالوحي خلافًا لما تعرفه الأديان السماوية هو عبارة عن مجموعة من التجارب التاريخية التي تعبر عن مرحلة معينة من مراحل تاريخ الإنسان، إنه يعبر عن المشكلات التي حدثت في واقع تاريخي محدد، ثم الحلول الإنسانية المقترحة لهذه المشكلات فالوحي هو التاريخ، والتاريخ هو الوحي، وليس ثمة مصدر إلهي للوحي. والحق أن مشكلات الواقع ليست غير علل مناسبة أو مجرد ظروف لوجود الحكم الشرعي، فالأحكام الشرعية هي التي تقوم بصياغة الواقع وفق المبادئ الكلية والمقاصد الأساسية التي يهدف إليها الوحي الإلٰهي في كل زمان ولا يعني هذا إنكار أثر الواقع والظروف تمامًا في تغيّر الأحكام الشرعية بتغير الزمان والمكان أو ما يمكن أن يعبر عنه بأثر الظروف في تغير الأحكام الشرعية، ذلك أن هذا التغير الذي يمليه الواقع في الأحكام الشرعية يتعلق بالمقاصد الأساسية للشريعة، ولا يؤدي إلى إلغائها تمامًا والتخلص منها بحجة عدم ملائمتها للواقع.

على أن الأمر لدى «حسن حنفي» ليس كذلك في الدليل العقلي، إذ يتسم الدليل العقلي بالعديد من المميزات، منها «أنه يبدأ ببداية يقينية، وهي وضوح العقل وبداهته، فلا يحتاج إلى إيمان مسبق بأي نص. يقضي العقل على كل لبس في فهم النصوص، كما يقضي على كل تفسير حَرْفي أو مادي لها أو أي تفسير يضع المبادئ العامة موضع الخطر. العقل هو الوريث الشرعي للوحي ولما اكتمل الوحي فإن العقل هو التطور الطبيعي

(٢١١) انظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ١/ ٣٩٧ ـ ٣٩٨.
د. نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني في «**قضايا الفكر**»، الإسلام السياسي، الكتاب الثامن، أكتوبر ١٩٨٩: ١٩٧٣.

له، منهج العقل ـ إذن ـ هو الاستمرار الطبيعي للنبوة والتطور الطبيعي لها. العقل هو الوسيلة لفهم السلوك حتى لا يكون الإنسان مجرد آله لإطاعة الأوامر، يفهم العقل أساس السلوك ودوافعه وباعثه، حتى ينبعث منه السلوك عن طبيعة، ويصدر منه الفعل عن تمثل واقتناع، منهج العقل منهج إنساني مهمته الدفاع عن حقوق الإنسان: العقل والحرية والشورى».

وهذه الفكرة تذكرنا بما صرح به محمد عبده ـ كما سبق أن قررنا ـ من اكتمال العقل ورشده بختم النبوة، ولكن «محمد عبده» لا يصل إلى النتيجة التي وصل إليها حسن حنفي، فالعقل لدى محمد عبده لا يستغني عن النبوة والوحي، على حين أن العقل لدي حسن حنفي يمكنه الاستغناء تمامًا عن الحلول التي تقدمها له النبوة، بل لا بد له من أن يستغني، لأن النبوة لديه تدمير لعقل الإنسان وقدراته. إنها تعبير عن اغتراب الإنسان وعجزه ولا تعبر عن الموقف الطبيعي له، فكما انتهت الحاجة إلى الإلٰه المفارق للطبيعة والإنسان في هذا المذهب، انتهت الحاجة كذلك إلى النبوة، وذلك فإن مصدر الإلزام الخلقي الذاتي الذي يرتبط بالعقل لا يمكن أن يكون غريبًا عن الإسلام، فالقرآن الكريم في رجوعه إلى العقل السليم والوجدان السليم يرجع إليهما في أطوار ثلاثة، قبل ورود الشرع، وفي أثناء نزول الشرع وبعد انتهائه وتمامه، أما قبل الشرع فإن القرآن يقرر أن النفوس قد مُنِحَتْ بفطرتها قوة التمييز بين الخير والشر، والعدل والظلم، قال ـ تعالى ـ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: ٧ـ٨]. وعند نزول الشريعة الإسلامية، فإن خطابها لا يعني بالضرورة إلغاء حكم العقل، لأن هذا الخطاب الشرعي لا يفهم إلا بالعقل. وكذا بعد انتهاء نزول الشرع، فالعقل إما أن يؤكد الشرع ويؤيده، وإما أن يغذيه ويرفده، وإما أن يكمله ويزيده[٢١٢] ويؤيده، فليس هناك تعارض في ميزان الإسلام بين العقل والنقل فيما يتعلق بمصدر الالتزام الذاتي في الأخلاق.

ويؤكد حسن حنفي أن منهج العقل هو العامل الفكري الذي تبنى عليه الحضارة، العقل هو منشئ الحضارة، ونقاس درجة تقدم كل حضارة

(٢١٢) انظر: د. محمد عبد الله دراز: **دراسات إسلامية**: ١١٤

بدرجة عقلانيتها، والعقل هو القادر على استيعاب كل النظريات الغازية، وإعادة بنائها داخل النظرية العقلية العامة[٢١٣]. وفي الجملة فإن «القضاء على إدراك العقل هو قضاء على الحكمة والشريعة، وقضاء على التعليل وهو أساس الشرع في الجمع بين المتماثلات والفرق بين المختلفات، إن هدم العقل هدم للشريعة[٢١٤]. والحقيقة أن الحضارة لا تنبعث إلا بدافع ديني ولا تظهر في أمّة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شريعة ومنهاجًا أو هي على الأقل تقوم في أصلها على توجيه الناس نحو معبود غيبي، فكأنما قدر الله للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حين يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية[٢١٥]، فالرسالة الدينية أو النصوص الدينية ـ بمدلولها العام ـ هي التي تحل المشكلات النفسية والاجتماعية لأي مجتمع يريد أن يبني حضارته، إذ إنها التي تعطيه الإرادة وتمكنه من مجابهة الصعوبات التي تقف في طريقه، إذ إن أي مجتمع لا يتحرك إلا عندما يؤمن بفكرة دينية معينة، ويتجه نحو معبود غيبي مفارق، فهي إذن التي تبعث العقل وسائر الملكات الإنسانية للتحرك لبناء الحضارة، وليس العكس كما يزعم الرأي المقابل.

وثمة طرف ثالث في هذه العلاقة بين النص والعقل، وهو الواقع «فالواقع هو عنصر التوحيد بين النقل والعقل، لا يفسر النقل إلا باللجوء إلى الواقع، فقد خرج النقل منه، بدليل تطور الوحي، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.. ومن ثم يحضر الواقع في بطن النص وقلبه، ووظيفة العقل إيجاد الوحدة بينهما الوحدة بين الشكل والمضمون، فالواقع هو المادة والنص هو الصورة[٢١٦] والوحي الإسلامي «مجموعة من الأصول العقلية التي هي أيضًا بناء الواقع[٢١٧]»، والنصوص نفسها إما عقل أو واقع، هي

---

(٢١٣) انظر: من العقيدة إلى الثورة: ١/ ٤٠٤

(٢١٤) السابق: ٣: ٤٣٥

(٢١٥) انظر: مالك بن نبي: شروط النهضة: ٦١ وما بعدها

(٢١٦) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة: ٣/ ٤٧٤

(٢١٧) السابق: ١/ ١٩٤

عقل لأنها قائمة على العقل، فلا يوجد شيء في النص إلا ما اعتمد على العقل أولاً، العقل أساس النقل. . والنص هو الواقع على ما هو معروف من أسباب النزول، وهي الوقائع الأولى التي جاء النص واصفًا ومشرّعًا لها. وكذلك الناسخ والمنسوخ اللذان يدلان على تكييف الوحي طبقًا لتغيرات الواقع وقدرات الإنسان وإمكانيات التحقيق[٢١٨]، فاليقين من العقل من حيث الاستدلال، والنقل يأخذ بيقينه من العقل، والاختلاف في تفسير المنقول راجع أساسًا إلى اختلاف في فهم المعقول. ولكن الواقع هو الذي يعطي مادة اليقين التي يحللها العقل في التجربة المباشرة[٢١٩]، الوحي ذاته يتأسس في العقل وفي الواقع وفي الجماعة وفي التاريخ[٢٢٠]، فالواقع يكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث أي تعارض بين العقل والنقل، ولا يكاد يتفق اثنان على معنى واحد للنص، في حين أن استعمال العقل أو اللجوء إلى الواقع يمكن أن يؤدي إلى اتفاق، ولا تستطيع اللغة وحدها أن تكون مقياس فهم النص. والتوفيق بين المعاني يحتاج إلى حدس وهو من عمل العقل أو إلى تجربة وهو دور الواقع فالواقع واحد لا يتغير، ولا يمكن الخطأ فيه، لأنه واقع يمكن لأي فرد أن يتحقق من صدق الحكم عليه[٢٢١]. وفي الجملة، فإن «العلاقة بين السمع والعقل هي علاقة اتحاد كامل أو حتى لا علاقة بالمرة لغياب طرفين متمايزين، فالعقل هو السمع والسمع هو العقل، تحليل العقل يؤدي إلى اكتشاف أوليات السمع، وفهم السمع يؤدي إلى اكتشاف المبادئ الأولية للعقل والحقائق الثابتة في الحياة الإنسانية، العلاقة هي علاقة الحدس بالبرهان، وكلاهما من عمل العقل، علاقة الافتراض بالقانون وكلاهما من عمل العقل علاقة النظر بالعمل وكلاهما من عمل الإنسان»[٢٢٢].

---

(٢١٨) السابق: ١/ ٢١٥

(٢١٩) السابق:

(٢٢٠) السابق: ١/ ٣١١

(٢٢١) السابق: ١/ ٣٩٨

(٢٢٢) السابق: ٣/ ٤٧٣ ـ ٢٧٤

وصفوة القول أن رفض القول بضرورة النبوة لدى الاتجاه الإنساني في علم الكلام، لا ينبع من الرغبة في تنزيه الله ـ تعالى، بل ينبع من أن القول بضرورة النبوة يعني أن الإنسان قاصر عقلاً عن إدراك مصالحه ـ مثل القول بأن وجود الله يعني تدمير الإنسان لدى أصحاب هذا الاتجاه ـ وعاجز واقعًا عن توجيه أموره، ومن ثم فهو محتاج إلى وصاية من الخارج، في حين أن الإنسان في واقع الأمر مستقل وقادر لا يحتاج إلى عون خارجي نظري أو عملي، فالنبوة غير ضرورية ربما كانت النبوة ضرورية في الماضي لكنها أصبحت غير ضرورية في الحال والحاضر، فقد انتهى دور النبوة كما انتهى دور الإله من قبل، ولا يستطيع الوحي أن يقدم للإنسان أكثر مما يستطيع الإنسان أن يصل إليه بعقله. وهذه الأقوال تذكرنا بكلام «السُّمَنِيَّة» وغيرهم من منكري النبوات قديمًا[٢٢٣]. فكل الأمور التي تأتي بها النبوة للإنسان يستطيع العقل الإنساني أن يدركها، غاية الأمر أن النبوة تختصر الطريق وتوفر الوقت والجهد، فالقول بالضرورة قضاء على الإنسان الذي هو مقصد الوحي وهدفه الأساسي، وهذا الموقف الإنساني يرتبط بطبيعة العلاقة بين النقل والعقل في نظر هذه المدرسة، كما أوضحناه آنفًا، إذ إن القول بأن النص أساس العقل يترتب عليه إهدار لقيمة عقل الإنسان. وهو القاسم المشترك بين الناس وإنكار بداعته وحدسه وأولياته، وهي أساس العلم وأصل المعرفة والارتكان إلى بداية أخرى أقل يقينًا فالعقل يؤدي إلى اليقين ببديهياته وأولياته وبراهينه واستقراءاته، في حين أن النقل لا يؤدي إلا إلى الظن ولو تضافرت كل الحجج النقلية على شيء فإنه يظل ظنيًا. القول بأن النص أساس العقل وقائده ومرشده هو قضاء على الإنسان ربما كان الأمر كذلك فيما مضى حين كان العقل الإنساني محتاجًا إلى عون السماء وعاجزًا عن تحقيق مطالبه العملية، ومن هنا كانت حاجة العقل إلى النص ضرورة حتمية ولو أنها في نظر «السمنية الجدد» تحتمها ظروف العصر في مراحل التاريخ السابقة، وكان لكل قوم نبي يدفع بالعقل خطوة إلى الإمام، حتى تحقق كمال العقل

---

(٢٢٣) انظر أبو حامد الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**: ١٩٦ وما بعدها

الإنساني، ومن هنا أصبحت الحاجة إلى النص والوحي غير ضرورية والقول بالحاجة إليهما لا يعني في التحليل الأخير سوى القضاء على عقل الإنسان فلا مفر من تحييد أحدهما حتى يوجد الآخر، ولما كان الإنسان (عقل الإنسان) هو مقصد الوحي وهدفه على اعتبار أن الوحي علم إنساني وليس بعلم إلهي، وجب تقديم العقل على النص.

وإذا كان «حسن حنفي» يرفض القول بضرورة النبوة حفاظًا على عقل الإنسان فإنه كذلك لا يرى القول باستحالة النبوة، من منظور أن العقل الإنساني كان محتاجًا إليها من قبل، وبتعبير لسنج: «لقد أرشد الوحي العقل»[٢٢٤]. إن هذا الرفض من منظور إنساني أيضًا، فهو يرفض الحجج التي قدمها القائلون بالاستحالة الميتافيزيقية للنبوة، ومن هذه الحجج أنه لابد أن يعرف المبعوث أن المرسل له والمنزل للوحي عليه هو الله، ولا طريق إلى معرفة ذلك، فلعل المرسل له هو الجن. يرفض حسن حنفي ذلك موضحًا أن هذه الحجة متوقفة على المرسل له، في حين أن النبوة واقعة تاريخية يقينها في وقوعها الذي يفرض إمكانها وبرهان صدقها الداخلي، ولا يتوقف على المرسل له أو حتى على المعجزة كدليل على صدق النبي، كما أن افتراض الجن افتراض غيبي غير مرئي كالمرسل له سواء بسواء والنبوة مسارها في التاريخ ما بعد النبي وليس قبله، أي البعد الأفقي وليس البعد الرأسي، فلا يهم في النبوة مصدرها، أي ما قبل الإعلان، بل تبليغ الرسالة بعد الإعلان، وضمان صحتها التاريخية وهو اليقين الخارجي، ثم ضمان صدقها النظري، وإمكانيات تحقيقها ومطابقتها للواقع. وهو يقينها الداخلي، وليس المطلوب في النبوة لمعرفة صدقها ـ أي كونها من الله تعالى ـ إمكانية التمييز بين كلام الله وكلام الإنسان، ما دامت تأتي في صوت إنساني، وبِلُغة إنسانية، ولرسول إنساني ليبلغه للناس[٢٢٥].

كما يرفض الرجل أيضًا قول القائلين من خصوم النبوة بأن الرسول

---

(٢٢٤) تربية الجنس البشري: ٢٥٧

(٢٢٥) انظر: من العقيدة إلى الثورة: ٤/ ٣٩

الملائكي أو حامل الوحي إلى النبي، إن كان جسمانيًا فلا بد أن يكون مرئيًا، وبالتالي تستحيل النبوة، ويرى حسن حنفي أنه لا يهمنا كيفية وصول الوحي من الله إلى الرسول، فذلك أدخل في نظرية النبوة، وصدق النبوة في صدق الكلام ومطابقته للواقع ومصالح الناس، صدق النبوة في صحتها التاريخية ونقلها المتواتر أولاً، ثم في صحة تفسيرها طبقًا لقواعد اللغة وأسباب النزول ثانيًا. ثم في إمكانية تحقيقها لمصالح الناس ثالثًا ويمكن أن يكون الرسول مرئيًا للمرسل إليه وحده دون غيره أو يكون مرئيًا له ولغيره، دون أن يتعرف الغير عليه كرسول(٢٢٦)،

وهو أيضًا يرفض الاعتراض القائل بأن التصديق بالنبوة يتوقف على العلم بوجود المرسل، وذلك لا يحصل إلا بغامض النظر وغير مقدر بزمان، ولما كان للمكلف الاستمهال ودعوى عدم العلم، فيلزم إفحام النبي وعبثية البعثة أو التكليف بما لا يطاق، وهو قبيح عقلاً، ويتمسّك في رفضه لهذا الاعتراض بأن التصديق بالنبوة لا يتوقف على وجود المرسل، بل على الصدق الداخلي وبرهان العقل، بالإضافة إلى الصدق الخارجي عن طريق التواتر لإثبات الصحة التاريخية للنص المكتوب، أي للوحي ومطابقته فعلاً لمصالح العباد. وقد يكون البرهان واضحًا بديهيًا، وليس غامضًا، ويمكن في عمر الإنسان الوصول إليه ويظل في العمر بقية للتنفيذ(٢٢٧).

كذلك يرفض القول بالاستحالة العقلية التي تعتمد على الاكتفاء بالعقل دونما حاجة إلى مصدر آخر، فالمعرفة مصدرها واحد وهو العقل، ففي العقل الكفاية عن كل أنواع المعارف، وبالتالي تستحيل النبوة(٢٢٨)، إذ يرى أن هذه النظرية لا تصدق إلا على الصفوة العاقلة صاحبة الوعي المتميز، ولكنها لا تصدق على عامة الناس، وهي ليست تكذيبًا للأنبياء على

---

(٢٢٦) السابق: ٤/ ٤٠

(٢٢٧) السابق: ٤/ ٤١

(٢٢٨) السابق: ٤/ ٤١

الإطلاق، ولكنها تبين أن عقل الصفوة قادر على الاستغناء عنها وليس كل الناس، هذا قوله وينبغي أن نذكر هنا أن الصفوة أيضًا لا تستطيع، ذلك أن النبي قد يأتي بما لا يستقل العقل بمعرفته، وإن استقل بفهمه، فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من كل الأعمال ولكنه إذا عرف فهم وصدق وانتفع بالسماع[٢٢٩] فبالنسبة للعامة هناك أمور خاصة: العبادات وأشكالها في حاجة إلى نبوّة لبيانها، إذ لا يستطيع العقل الاهتداء إليها، وإن استطاع معرفة الحكمة منها، ويظل الأمر بالنسبة للخاصة فإن العبادات وأشكالها لا تكون جوهر النبوة التي هي في حقيقتها معارف نظرية، يستطيع العقل أن يصل إليها ـ في زعمه ـ وقد تكون النبوة ضرورية لعامة الناس الذين لم يتعودوا على ممارسة النظر وإعمال العقل، وإن كان يمكن للعامة أيضًا بحسّها الشعبي وبصيرتها التلقائية أن تدرك حقائق النبوة، خاصة العملية منها، مثل المساواة والعدالة[٢٣٠]. وليس القول باكتفاء العقل استبدادًا بالرأي، ولكنه ثقةٌ بالعقل وإعلانُ استقلاله وهو ما ترمي إليه النبوة، فالمُدافع عن النبوة ضد العقل إنما يتمثّل النبوّة في مراحلها الأُولى والمُدافع عن العقل مكتفيًا بذاته دونما حاجة إلى النبوة، إنما يتمثل النبوة في آخر مراحلها بعد اكتمالها فالنبوة وسيلة لاكتمال العقل، وكمال العقل غاية النبوة[٢٣١].

كذلك يرفض القول بالاستحالة العلمية للنبوة التي تقوم على نفي التكليف، فالتكليف نقمة والخلق نعمة وبينهما تناقض، محتجًا بأن الخلق بلا تكليف مجرد طبيعية دون عقل، ومادة دون حرية وأن ما يميز الإنسان عن باقي الظواهر الطبيعية هو التكليف الحر، وإلا كان مجرد مخلوق مثلها، فكما أن الخلق نعمة فكذلك التكليف نعمة، نعمة الخلق في الطبيعة، ونعمة التكليف في الحرية، فغاية التكليف هي تحقيق الرسالة وازدهار الحرية وكمال الطبيعة وتحقيق إمكانيات الوجود الإنساني،

---

(٢٢٩) السابق: ٤/ ٤٢

(٢٣٠) انظر: الغزالي: **الاقتصاد في الاعتقاد**: ١٩٧ وما بعدها

(٢٣١) انظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ٤/ ٤٩ ـ ٥٠

والتكليف تكليف قبل الفعل بما يطاق في حدود القدرة والطاقة الأهلية، وبالتالي فو ممكن، وليس تكليفًا من الخارج بل هو إلتزام داخلي يعبر عن قدرات الإنسان على تغيير العالم[٢٣٢].

وإذا كان حسن حنفي يرفض من منظور إنساني القول بضرورة النبوة، الذي يعني عجز الإنسان وضآلته وحاجته المستمرة إلى معونة السماء، ويرفض القول باستحالة النبوة لأن العقل كان محتاجًا إلى النبوة لإرشاده في مراحل تطوره الأولى نحو الكمال، وإذا أنار الوحي طريق العقل في مراحله الأولى، فهذا لا يعني عنده الغض من قيمة العقل الإنساني، فالعقل الإنساني قادر على الوصول إلى حقائق النبوة بعد تجريدها من كل ما هو غيبي لكن الوحي يوفر الجهد ويختصر الوقت، فإنه يقبل القول بإمكان النبوة لحظة اكتمال الوحي بكمال العقل فالوحي يعطي «بداية يقينية مطلقة، حتى يتجنب الإنسان محاولات الخطأ والصواب إلى ما لا نهاية، ويبقى احتمال الخطأ في الفهم والتطبيق أقل. صحيح أن العقل قادر على الوصول إلى هذه البدايات اليقينية، ولكن الوحي يقصر الوقت ويقلل الجهد، ويعطي دفعة للعقل بالأوليات الأولى، ثم تكون مهمة العقل بعد ذلك الاستدلال وإيجاد الأنساق المحكمة والتطبيقات العملية والتكيف حسب الزمان والمكان[٢٣٣]». الوحي هنا ضرورة عملية لما كانت حياة الناس في حاجة - أولاً - إلى نُظُم وتشريعات حتى وإن لم تدرك الأسس النظرية التي تقوم عليها، ويبقي للذهن البشري أيضًا استنباط نظريات تفصيلية من التشريعات العامة طبقًا للزمان والمكان، وكلما كان الضبط في البدايات أحكم، كانت الدقة في الاستنتاجات أعظم، فإذا كان الحدس الأول هو حكمة التشريع أو فلسفته، فإن النظرية العامة تكون هي أساس استنباط القوانين وصياغة التشريع[٢٣٤] فالوحي من هذا المنظور يعطي نظرة كلّية شاملة للحياة في مقابل النظرة الإنسانية المتجزئة، فنظرًا للموقف

---

(٢٣٢) السابق: ٤/ ٥١

(٢٣٣) السابق: ٤/ ٦٢

(٢٣٤) السابق.

الإنساني، ولكل المحددات الإنسانية، لا يستطيع الإنسان إلا أن يدرك موقفه الخاص، مهما كان لديه من قدرة على الحياد والتجريد وعلى العموم والشمول. يستطيع الوحي أن يقابل هذه التجزئة ويعطي نظرة كلية شاملة للحياة، وبالتالي يأمن الإنسان من الوقوع في وجهات النظر الخاصة المحددة، ونظرًا لما قد ينتاب النظرة الخاصة من نقص ومن صعوبة في التمييز بين الرأي والهوى، فإن الوحي يحمي من هذا الخطر، فالوحي باعتباره تعبيرًا عن الوعي الخالص، يعطي تصورًا محايدًا لا يقوم على هوى أو مصلحة أو انفعال(٢٣٥).

وفي الجملة، فإن القول بإمكان الوحي وجواز وقوعه لا يستلزم عجز العقل الإنساني وقصوره، فلو أراد الإنسان بجهده الخاص الحصول على النظريات، ثم استنبط منها التشريعات، لكان في حاجة إلى عدة أعمار، وهنا يأتي الوحي لتخفيف الحمل، ويكفي الإنسان مؤونه البحث النظري في الأسس العامة للتطبيق، حتى يكرس الإنسان وقته وجهده للعمل والتحقيق أو للفقه القائم على الوحي، ولا يعني ذلك إبطال الإنسان لعمل العقل، فمهمة العقل هنا عملية في التفسير، أعطي الوحي اليقين النظري حتى يركز على التطبيق العملي(٢٣٦). وجملة القول، فإن «النبوة كانت ضرورية قبل آخر مرحلة فيها، قبل أن يكتمل الوعي الإنساني ويستقل عقلاً وإرادة، ثم أصبحت ممكنة لحظة اكتمال الوحي، وهي الآن مستحيلة بعد اكتمال الوحي واستقلال الإنسان(٢٣٧)».

أما موقف هذه النزعة الإنسانية الكلامية من إثبات صدق النبوة بإعجاز القرآن أو بالمعجزات الكونية الحسية، فإنه ينبع كذلك من نفس الموقف الإنساني الذي يثق بعقل الإنسان وقدراته إلى أقصى حد ممكن، إذ إن الوحي بعد اكتمال عقل الإنسان لا يحتاج في إثبات صحته إلى دليل

---

(٢٣٥) السابق: ٤/ ٦٢ ـ ٦٣

(٢٣٦) السابق: ٤/ ٦٣

(٢٣٧) السابق: ٤/ ٦٤

خارجي يتمثل في المعجزة الكونية التي تناسب مرحلة قصور الإنسان عقلاً وإرادة، فالوحي في آخر مراحله له يقينه الداخلي الذي يعتمد على البرهان العقلي، يقول حسن حنفي: «إن التصديق بالنبوة إنما يتم باتفاقها مع العقل ومع مصالح الناس، وليس بالمعجزة، فالمعجزة لا تؤدي إلى التصديق بالنبوة طالما انتفت شروطها، إذ لا يكفي في صدق المعجزة سلامتها عن المعارضة فقد يكون عدم معارضتها ناشئًا عن جهل مؤقت بقوانين الطبيعة التي خيل للناس نقضها، والمعجزة غير الآية، فالآية ليست معجزة، لأنها دليل متسق مع الطبيعة والعقل في حين أن المعجزة ضد الطبيعة وضد العقل، الآية صادقة في حين قد تكون المعجزة خادعة بالسحر، بالأولى خطورة خطأ الإدراك والتفسير وعدم رؤيتها، وبالثانية خطورة عدم التصديق وإذا كانت المعجزة تصيب الإنسان بضآلته وجهله وعجزه أمام الطبيعة، فإن الآية تعطيه الثقة بعقله، وبالقدرة على معرفة قوانين الطبيعة واستقرائها وتسخيرها لصالحه[٢٣٨]. والوحي بطبيعته واضح، والرسالة بطبيعتها عقلية، وكلاهما يشتمل على البرهان الداخلي والوضوح النظري للإعلان والإبلاغ، ومن ثم فالتصديق لا يحتاج إلى معجزة، لأن المعجزة برهان خارجي في حين أن الوضوح النظري برهان داخلي[٢٣٩].

إن الوحي الإسلامي له يقينه الداخلي وصدقه الذاتي فلا يحتاج إلى برهان خارجي، فضلاً عن أن المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة، ربما كانت موجودة في المراحل السابقة للوحي، من أجل تحرير الشعور الإنساني من سيطرة الطبيعة أو من سلطة الحاكم المطلق، فالله وحده هو القادر على كسر كل القوانين الطبيعية، وعلى كل النظم السياسية القائمة على حكم الفرد المطلق، ولكن الوحي في آخر مراحله إعلان لاستقلال الإنسان عقلاً وإرادة، دونما حاجة إلى تدخل خارجي في عقله أو في إرادته من أجل الحصول على معرفة أو تحقق فعل[٢٤٠]. إنه يجب تصور الدين القائم على

(٢٣٨) السابق: ٤/ ٧٣

(٢٣٩) السابق: ١/ ١٦

(٢٤٠) انظر: السابق: ١/ ٩٦ ـ ٩٧، **دراسات إسلامية**: ٢٥

المعجزات وعلى حوادث التاريخ على أنه يمثل مرحلة أُولى من مراحل تقدم الإنسانية، كانت الإنسانية فيه ما زالت في مرحلة الطفولة فإذا ما وصلت إلى مرحلة النضج تجاوزت المعجزات، ولم تعد في حاجة إليها كبرهان[٢٤١]، لقد أدت المعجزة دورًا مرحليًا في تطور الشعور الإنساني واسترعت انتباهه، وكشفت للذهن بعض جوانب التوحيد، ولكن بعد أن اكتمل الشعور الإنساني واستقل العقل وكذلك الإرادة لا يصبح للمعجزة أي دور، وهنا تبدو فكرة التقدم خير وسيلة لحل المسائل الدينية بين الإثبات والنفي، فالإثبات والنفي كلاهما نظرة جامدة لحقائق الدين، في حين أن التقدم يقوم على نظرة حركية له، فالمرحلة التي تمر بها الإنسانية هي التي تحكم على الشيء بوجوده أو بعدمه بناء على وظيفته، فإذا كان له وظيفة وجد، وإذا انتهت وظيفته أصبح عدمًا[٢٤٢].

وفي الجملة فإن القول بالمعجزات قبح في العقل وإنكار لبديهيات العقول، ورجوع بالتطور البشري إلى الوراء قبل ختم النبوة، حيث كان العقل يقف عاجزًا عن فهم قوانين الطبيعة، فيلجأ إلى السحر والعبادة درءًا للخوف واتقاء للمخاطر. كما أنها إنكار لقوانين الطبيعة، فالمعجزة قدح في العقل وقدح في الطبيعة. وإن تكرار المعجزات يدل على أنها ليست خوارق للعادات، وإنما هي حوادث تتكرر على مدى العصور في كل زمان ومكان، وبالتالي ينتفي منها الطابع الفريد، فإذا ما تكررت الحوادث الفريدة فإنها لا تصبح معجزة[٢٤٣]» والمعجزة مسألة فلسفية وليست موضوعًا ميتافيزيقيًا، فهي ظاهرة طبيعية نجهل قانونها، أي إنها مسألة تتعلق بالمعرفة ولا تتعلق بالوجود[٢٤٤]. أضف إلى ذلك أن المعجزات في النهاية من فعل الأجسام بطباعها، وليست خرقًا لقوانينها، وتحدث طبقًا للطبائع وليس قلبًا لها فقوانين الطبيعة ثابتة لا تخرق بفعل أحد، وأن خرقها لأدل على النفي

---

(٢٤١) انظر: د. حسن حنفي: **مقدمة تربية الجنس البشري**: ١٤٥

(٢٤٢) السابق: ١٥٠

(٢٤٣) د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ٤/ ٧٧

(٢٤٤) انظر: د. حسن حنفي: **مقدمة تربية الجنس البشري**: ٦٧

منه على التصديق، وادعى إلى النفي منه على التصديق، وادعى إلى زعزعة الثقة بالعقل وبالعلم منه إلى إعطاء معرفة أو تصديق بديل. هناك إذن قوانين الطبيعة وخواص الأشياء التي تمنع من التصديق بالمعجزة بمعنى مناقضتها لها وجريانها على غيرها. المعجزات ـ إذن ـ ليس شيئًا منها من فعل الله، فالله قد خلق الأجسام ثم خلقت الأجسام الأعراض بأنفسها وليست المعجزة حدوث أجسام، وإنما حدوث أعراض في الأجسام على وجه لم تألفه العادة[٢٤٥].

إن المعجزة يقين خارجي لا ينفع في مرحلة اكتمال الوحي واستقلال العقل والإرادة، بل إنها تكون مناقضة لهما، فالإسلام دين العقل والحرية، ولا ينفع معه خرق قوانين الطبيعة التي تنهدم بها قوانين العقل، ويكون الفعل فيها لقدرة خارجية، وليس لقدرة الإنسان، فالمعجزة مستحيلة من حيث المبدأ في آخر مرحلة من مراحل النبوة[٢٤٦]. وإذا كانت المعجزة واقعة بالفعل، فليس هناك من سبيل إلى معرفتها إلا بالنقل، ولا يكون النقل إلا بأخبار الآحاد أو بالأخبار المتواترة. وأخبار الآحاد لا تورث إلا الظن، ولا يحدث بها اليقين، وتظل محتملة الصدق والكذب، والكثير من روايات المعجزات أخبار آحاد وأخبار غير متواترة، لذلك كانت كلها في الأحاديث وليست في القرآن، لأن القرآن خبر متواتر نقله الكافة عن الكافة، وليس كالحديث الذي به الآحاد والمتواتر، وأحاديث الآحاد لا تورث علمًا، ومن ثم لا يكون الآحاد طريقًا إلى العلم بوقوع المعجزة. ولا يمكن إثبات المعجزة بالتواتر لأنها تعارض شهادات الحسن وبداهات العقل ومجرى العادات وهي أحد شروط التواتر والتواتر فيها ليس مثل التواتر على شجاعة «عليٍّ»، لأن شجاعة «عليّ» تطابق الحس ومجرى العادات، وليس فيها ما يناقض أوليات العقل أو قوانين الطبيعة، والكثير من روايات المعجزات كانت في أصلها آحادًا، ثم أصبحت متواترة[٢٤٧]. وقد لعب

---

(٢٤٥) السابق: ٤/ ١٦١ ـ ١٦٢

(٢٤٦) انظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ٤/ ٧٨

(٢٤٧) السابق: ٤/ ١٦١ ـ ١٦٢

فيها الخيال الشعبي الكثير، وتعارض الفعل الصحيح والعقل الصريح[٢٤٨]. إن إثبات صدق المعجزة بصدق الرواية، حتى ولو كانت متواترة، هو إثبات صدق خارجي بصدق داخلي، ابتعاد عن الصدق الداخلي للنبوّة مع مزيد من التضحية بأوليّات العقل وقوانين الطبيعة وشعور الجماعة، ورجوع بالوحي إلى الوراء إلى مراحله الأولى، وكأن الإنسانية لم ترتقِ، وكأن وعيها لم يكتمل باستقلال العقل وحرية الإرادة[٢٤٩].

ولا يعني إنكار هذه المعجزات القديمة الظنية إنكار وقوع النبوة، فوقوع النبوة لا يثبت حتى بالمعجزات المتواترة بهذا المعنى القديم، ولا يعني وجود قدرة مطلقة أنها تثبت إطلاقها وسلطانها بالوقوف أمام قدرات أخرى: قدرة العقل وقدرة الطبيعة، وما دام العقل أساس الوحي، وبديهيات العقل ومسلماته هي ذاتها حقائق الوحي وتصوراته، فلا يكون هناك أي دور للمعجزة: النبوة طريق لإيصال الوحي، والوحي هو العقل، ولا حاجة إلى دليل لإثبات النبوة أو لصدق النبي إلا اتفاق رسالته مع العقل والواقع. ليس الشك في هذه المعجزات القديمة غياب التحدي منها، بل لمعارضتها للعقل والطبيعة ولجوهر الوحي في آخر مراحله[٢٥٠].

إن دليل صدق النبوة يأتي عن طريق تطابق النبوة مع العقل، أي إنه دليل يأتي من داخل النبوة لا من خارجها، وإثبات صدق النبوة من خارجها بالمعجزات الخارقة للعادة، إنما هو تعجيز لقدرة الإنسان وعقله، أو إنْ شئت فقل: هو قضاء على العقل والإنسان والعلم، لا لعدم صلاحية المعجزة الحسية في حد ذاتها لإثبات صدق النبوة، بل لأن وجود المعجزة الحسية كدليل صدق على النبوة إنما يعني الوقوع في الغيبيات في آخر مرحلة من مراحل تطور الوحي واستقلال الإنسان عقلاً وإرادة. إن هذا الاستقلال يعني بداية دور الإنسان المقدس أو الإله الذي لا يحتاج إلى

---

(٢٤٨) السابق: ٤/ ١٦٢

(٢٤٩) انظر: د. حسن حنفي: **دراسات إسلامية**: ٢٥

(٢٥٠) انظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ٤/ ١٦٥

معونة إلٰه آخر من خارج ذاته لقد احتاج الإنسان إلى الوحي وإلى تدخل القدرة المطلقة لإثباته في مرحلة اغترابه، وعندما تتم العودة من هذا الاغتراب باكتمال عقل الإنسان وإرادته وتحرره من الغيبيات يضحي الإنسان غير محتاج إلى تدخل هذه القدرة الخارجية، يقول حسن حنفي: «إن دليل النبي هو صدق رسالته بتطابق ما يأتي به مع العقل والواقع ومصالح الناس، فالدليل ليس خارجيًا من المرسل. بل داخليًا من الرسالة ذاتها، ليس دليلاً خارجيًا من معجزة أو بتدخل إرادة خارجية من الله أو من الرسول أيًا كانت في قلوب اتباعه، لإحداث التصديق، بل دليل داخلي ينبع من طبيعة العقل وشهادة الواقع، ليس نظام الوحي معجزًا بمعنى عدم قدرة الإنسان على الإتيان بمثله، إذ يستطيع الإنسان بعقله أن يصل إلى كل حقائق الوحي وكي لا يطول الوقت، ويضيع العمر، ويبذل الجهد في النظر، ولا يبقى شيء للعمل وللأمان من الخطأ أو من تشعب وجهات النظر الجزئية وتضاربها، أعطى الوحي النظام الشامل مسبقًا، حتى يبذل الإنسان جهده في فهم التفصيلات، والتطبيق، وفي التحقيق العملي، ولا يعني صدق الرسالة مجرد سلامتها من أخطاء القياس، بل تطبيقها في الواقع ومعرفة صدقها بالتجربة وفي حياة الناس. وفي هذه الحالة يكون صاحبها صادقًا، لا بمعنى أنه أتى من عند الله، فالجانب الغيبي في النبوة لا يتدخل فيها، بل يعني أن رسالته صادقة في الواقع، يثبتها العقل، وتؤيدها التجربة، ويجد الناس فيها حلولاً لمشاكلهم وبناء مجتمعهم[٢٥١]».

ليست المعجزة دليلاً داخليًا بل هي برهان خارجي وليست برهانًا داخليًا، والتصديق لا يكون خارجيًا بل يكون داخليًا، ليست المعجزة دليلاً على صدق خاتم الرسل في آخر مرحلة من مراحل الوحي وربما قامت المعجزات في المراحل السابقة للوحي لإيقاظ الشعور، وتحريره من سيطرة القوى المادية والسياسية، ولكنها لا تستطيع أن تحرر الشعور بطريقة أبقى، وأكثر دوامًا، وأشد رسوخًا، بل إن المعجزة بوضعها القديم تأخذ مدلولاً

---

(٢٥١) السابق: ٨٩/٤ ـ ٩٠

جديدًا، وهي قدرة الإنسان المطلقة على الفعل وتخطي العقبات وعلى عدم وجود المستحيل أمامه[٢٥٢].

إن الدليل الحقيقي على صدق خاتم الرسل هو مضمون الوحي ذاته من النواحي الأدبية والفكرية والتشريعية، وليس ذلك معجزة بل إعجازًا[٢٥٣]. إعجاز القرآن هو البديل الجديد، في آخر مرحلة من مراحل تطور الوحي، وعن المعجزات القديمة. أثناء تطور الوحي، وقبل اكتماله، كانت المعجزة بالمعنى القديم خرقًا لقوانين الطبيعة، وجريًا على غير المألوف وصدمًا لبداهات العقل، ونقضًا لشهادات الحس، وقد لا تسلم من خداع أو وهم، وإن كانت حقيقية فتدل على جهل بقوانين العلم. ومن الناحية العملية لم يؤمن بها إلا البسطاء وكذب بها الأولون. أما الإعجاز الجديد، فهو ظاهرة طبيعية، كلام حسي منظوم، يعرفه كل متكلم سواء كان أميًا أو متعلمًا، يتجه إلى العقل والحس والوجدان للتأثير إقناعًا ورؤية وتصديقًا[٢٥٤]. الإعجاز الجديد ـ إذن ـ تطوير للمعجزة القديمة التي كانت وسيلة الوحي لتغيير بناء الشعور البشري، وتحريره من سيطرة القوى الطبيعية المستغلقة، أو من سيطرة السلطان البشري القاهر، ولما لم تنجح هذه الوسيلة في كثير من الأحيان إذ كانت استبدال خرافة بخرافة، وكان الشعور يرجع باستمرار إلى طبيعته الأُولى بعد أن تغير، وكأنه لم يتغير مطلقًا انتهى دور المعجزة وذلك بعد استقلال الوعي البشري واكتمال الوحي، وتحولت المعجزة الطبيعية القديمة إلى إعجاز الكلام الجديد، وتحدي القدرة البشرية على الخلق الأدبي والتشريعي، ومن ثم يكون الإعجاز حافزًا للشعور على الخلق، ودافعًا مستمرًا للفكر على التحدي[٢٥٥].

والحق أن القرآن الكريم هو آية صدق النبوة الخاتمة، ولكن ذلك لا

---

(٢٥٢) السابق: ٤/ ٨٩

(٢٥٣) السابق.

(٢٥٤) السابق: ٤/ ١٨٢ ـ ١٨٣

(٢٥٥) السابق: ٤/ ١٨٣

يمنع من وجود معجزات للنبي ﷺ تكريمًا له ولأصحابه، غير أن هذه المعجزات لم تأتِ على سبيل التحدي وإثبات النبوة بل كانت ـ كما سبق أن أوضحناه ـ للتكريم، وبالتالي فلا يثبت من هذه المعجزات إلا ما ورد في القرآن الكريم وما جاءت به السُنّة الصحيحة الثابتة. وهذا الموقف ينبع من التصور الذي انتهى إليه اللاهوت المسيحي أخيرًا، وهو القول بنهاية الإلٰه وبداية دور الإنسان الذي اكتمل عقلاً وإرادة، فالله هو الإنسان والإنسان هو الله، فهناك الإنسان الإلٰهي، والإنسانية المقدسة، والإنسانية بدون إلٰه، لأنها مكتملة ومستغنية بعقلها عن كل الغيبيات أو السحريات أو الخرافات القديمة، وإذا كان دور الإلٰه قد انتهى فكذلك دور النبوّة بمفهومها القديم وفي الجملة دور المصادر غير اللاإنسانية في توجيه الإنسان على الأرض إذ إن الاعتقاد في الغيبيات والمصادر غير الإنسانية في توجيه حياة الإنسان إنما يعبر عن الاغتراب الديني للإنسان، ولا يعبر عن الموقف الطبيعي له، وهي نزعة توصف في الفكر الغربي المعاصر بأنها نزعة إلحادّية كما سبق أن أوضحنا.

إن عدم صلاحية المعجزة كدليل على إثبات صحة النبوة، ينبع كذلك من منظور إنساني يقول بأن إثبات المعجزة يؤدي إلى تحطيم الإنسان وليس هذا هو هدف الوحي ومقصده «إن إثبات قدرة الله ليس تعظيمًا له، ما دامت على حساب قدرة الإنسان، وإن قدرة الله أعظم من أن تثبت بعجز الإنسان، فإذا كان هدف المعجزة إثبات قدرة مطلقة فوق قدرة الإنسان، فهذا ليس غاية الوحي، بل إن غاية الوحي عكس ذلك تمامًا، إثبات ألاّ قدرة فوق قدرة الإنسان، وأن الإنسان قادر قدرة مطلقة، غاية الوحي رفض قوى الطبيعة. . . وقوى الطغاة العاتية، وقوى البخت والمصادفة وكل القوى غير العاقلة[٢٥٦]».

إن حسن حنفي هنا، مع قليل من النظر والمقارنة، يتابع «السنج» حذو القُذَّة بالقُذَّة في موقفه من معجزات المسيح ـ عليه السلام ـ وقوله

---

(٢٥٦) السابق: ٤/ ٦٥

بعدم صلاحية هذه المعجزات لإثبات صحة الإيمان لقد حدثت هذه المعجزات حقًا، ولكن لا يمكن البرهنة عليها أو بها. يقول لسنج: «إني أعيش في القرن الثامن عشر الذي لم تعد فيه معجزات، حتى لو أني ترددت في الاعتقاد بأي شيء يتعلق ببرهان الروح والقدرة، فإنه يمكن الاعتقاد به بواسطة حجج أخرى أكثر ملاءمة لعصري. فما المشكلة؟ إن المشكلة أن هذا البرهان للروح والقدرة، لم يعد له أي روح أو قدرة، بل غرق في خضم الشهادات البشرية للروح والقدرة. إن المشكلة هي أن روايات النبوات التي تحققت ليست نبوات متحققة وأن روايات المعجزات ليست معجزات، هذه النبوّات التي تحققت أمام عيني، وهذه المعجزات الحادثة أمام عيني لها أثر مباشر، أما الروايات الأخرى عن النبوات والمعجزات، فإنها تعمل من خلال واسطة تسلبها قوتها(٢٥٧). ويقول أيضًا: «إني لا أنكر لحظة واحدة أن نبوات قد تحققت في المسيح، ولكن لما لم يعد بالإمكان البرهنة على حقيقة هذه المعجزات التي ما زالت تجري حتى الآن، وطالما أنها لا تتعدى كونها روايات معجزات فإني أنكر أنها يمكن أن تلزمني على الإطلاق بالإيمان بتعاليم المسيح ما الذي يلزمني إذن؟ لا شيء سوى هذه التعاليم نفسها(٢٥٨). وقد اعتمد «كانط» نفس الموقف، إذ أشار إلى أن تعالم المسيح لا تتطلب في إثبات صحتها مؤهلات خارجية كالمعجزات مثلاً(٢٥٩)، ونجد قريبًا من هذا لدى هيغل(٢٦٠). واستريوس(٢٦١)، وتوماس بين(٢٦٢). لكن ألم يكن من المتوقع ممن يؤمن بالقرآن الكريم، أيًا كان الطريق الذي يثبت ذلك الإيمان، خارجيًا كان أو داخليًا، أن يسلم بالمعجزات التي تحققت للمسيح وغيره من الأنبياء، إذ

---

(٢٥٧) «في برهان الروح والقدرة» في تربية الجنس البشري وأعمال أُخرى: ٣٢٧

(٢٥٨) السابق: ٣٣٤ ـ ٣٣٥، قارن - Malcolm knox: *Alayman's Quest:* p. 53,

(٢٥٩) 4. See: Malcolm knox: *Alayman's quest* p. 60.

(٢٦٠) 5. Ibid. p. 72.

(٢٦١) 6. Ibid. p. 111.

(٢٦٢) 7. See: Paul Blansher: *Classics of free thaught* pp. 133-134.

رواها القرآن الكريم. إن مفكري الغرب عندما يتشككون في معجزات حسية لم يشهدوها، ولا يطمئنون إلى الروايات التي تنقلها كل الاطمئنان، فما عذر مفكر عربي مسلم؟ أما القول بأن المعجزة - حتى لدى من يشهدها - ليست إلاّ خرافة أو أنها دليل جهل وعجز عن تفسير الأمور الطبيعية تفسيرًا علميًا، فهو قول يدعو إلى الأسى، إذ هو من إلقاء القول على عواهنه وعدم احترام عقول القراء الذين يتلقونه. إذ ماذا يكون التفسير العلمي لمعجزة الطير المشكل من الطين أو إحياء الميت بعد موته، كما قال تعالى - ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيۡرَۢا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۖ وَأُبۡرِئُ ٱلۡأَكۡمَهَ وَٱلۡأَبۡرَصَ وَأُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ بِإِذۡنِ﴾ [آل عمران: ٤٩].

ومن منظور إنساني خالص تكون النبوة استجابة للواقع، فالواقع علة والنبوة «معلولة» النبوة أساسًا رسالة والذي يهم هو مضمونها وليس مصدرها، لا تنشأ بقرار من سلطة مُطْلقة، ولا تعني وجود معلم لم يتعلم، بل تعني نداء الواقع للفكر، وطلب رسالة إثر وقوع أزمة في التطور الإنساني والتعثر في ارتقاء الوعي البشري[٢٦٣]»، ونصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور: إما في الشعور العام الشامل وهو ذات الله أو في شعور المرسل إليه والمعلن فيه، وهو شعور الرسول أو شعور المتلقي للرسالة، وهو شعور الإنسان العادي الذي يشعر بأزمة فينادي على حل، وقد يأتي الوحي مصدقًا لما طلب، الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت أبان ثلاثة وعشرين عامًا، كل آية أو كل مجموعة من الآيات تمثل حلاً لموقف معين في الحياة اليومية لفرد أو لجماعة من الأفراد، نصوص الوحي ليست كتابًا أنزل مرة واحدة ومفروضًا من عقل إلٰهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد والجماعة، وكثير من هذه الحلول قد تغيرت وتبدلت حسب التجربة على مقدار الإنسان وقدرته على التحمل، وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد والجماعة، ثم

(٢٦٣) د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ٤/ ٢٣٢

أيدها الوحي وفرضها، وهذه الخاصية توجد في الوحي في آخر مراحله وهو الوحي الإسلامي، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له[٢٦٤]. فالوحي ذو طبيعة إنسانية، تابع لفعل الإنسان ومشكلات الواقع المُعاش، فالإنسان هو الذي يحدده فهو نتاج إنساني لمشكلات الواقع وحلول لها، لا يهم فيه المرسل أو المرسل إليه، بل يهم مدى تطابقه مع الواقع، «فالوحي قد تغير طبقًا لحاجات الواقع، والتشريع يتغير طبقًا لحاجات العصر[٢٦٥]».

إن الوحي خرج من الواقع بأسباب النزول التي تعني أن الوحي لم يفرض على الواقع ابتداء، بل كان نداء الواقع ذاته وهو مجرد استجابة فكرية له فالجزيرة العربية كانت تبحث عن فكر يعبر عنها، وعن أيديولوجية توحد قبائلها، وعن معلم يرشدها أو زعيم يقودها، وبه تؤدي رسالته إذ كانت الديانات السابقة محدودة الانتشار[٢٦٦]، وهكذا جاءت الرسالة المحمدية استجابة لهذا الواقع، فالواقع له أولوية على الفكر، وبالتالي يكون الإسلام دينًا واقعيًا من الأساس، وذلك يعني أنه مطلب من مطالب الواقع، وأن الواقع هو الذي نادى به. وهو الذي فرضه، فلم يأتِ عنوة ولم يفرض غصبًا. كما تعني أسباب النزول أن الواقع يمكن إدراكه بالفطرة ويمكن للآخرين الاتفاق عليه وموافقته والتصديق عليه فالواقع هو الذي يفرض النص وهو أبلغ من كل نص، الواقع هو مصدر النص ومنبعه، والبداية بالواقع تعني الرجوع إلى المنبع والمصدر والأساس[٢٦٧]. كما تعني أسباب النزول أن نختار نحن من الوحي في كل مناسبة ما نجد فيه حلاً لمشاكلنا ومآسينا. إن كل محاولة لتفسير الوحي ككل وأخذه جملة واحدة معارضة لطريقة نزول الوحي، فالقرآن يحتوي على حلول لمشاكل عدة لا يؤخذ منها إلا ما يساعد على

---

(٢٦٤) د. حسن حنفي: **التراث والتجديد**: ١٥٥

(٢٦٥) السابق: ٥٩

(٢٦٦) انظر: د. حسن حنفي: **الدين والثورة**: ٧/ ٧١

(٢٦٧) السابق: ٧/ ٧١ ـ ٧٤

حلول مشاكل الناس[٢٦٨].

لا بد من تفسير القرآن إنطلاقًا من واقع الأُمّة ومصالح المسلمين[٢٦٩]، فهو تفسير واقعي لا يبدأ من فراغ، بل يبدأ من مشكلة، فالوحي لا يعطى مجانيًا بلا فائدة، بل لحل قضايا حارت فيها العقول والأفهام، وهذا مشهود في أسباب النزول، أي أولوية الواقع على الفكر، والحركة على الثبات، فالحل مغير للواقع، والتفسير الواقعي لا يتحدث عن الإسلام العام الخالد، الذي ليس له مكان ولا زمان، والذي يطير فوق الواقع، ولا يحل مشاكل الناس، التفسير الواقعي لا يقوم للدفاع عن الله بل يدافع عن المسلمين الذي لا يدافع عنهم سواهم[٢٧٠]، كما أن التفسير الواقعي تفسير بالمعنى والقصد وليس بالحرف واللفظ[٢٧١]، كما أنه تفسير بالتجارب الحية التي يعيشها المفسر فالتفسير جزء من الحياة، والحياة مادة التفسير، والنصوص الدينية في أصلها تجارب مُعاشة، استشهاد الأنبياء، وخوف الأتقياء، وطغيان الملوك والأمراء، وصراع القوى الاجتماعية المتعارضة، والشد والجذب وقوى التخلف والتقدم[٢٧٢]. وفي الجملة فلا بد من رصد مشاكل الواقع حتى يمكن بدء التفسير منها[٢٧٣]. والحقيقة أن الواقع المُعاش ليس غير علل مناسبة للوحي الإلٰهي المنزه، وذلك لا يمنع تأثير الواقع لا في النص قبل نزوله بل في النص بعد نزوله أي في تفسيره في الأحكام الجزئية المتغيرة بتغير الزمان والمكان، عن طريقة الاجتهاد قياسًا أو استحسانًا أو غير ذلك من الأساليب الفقهية التي وضعها علماء الأصول لكي يتكيف الواقع مع النص والعبرة دومًا ـ كما قرروا وجرى على ذلك عملهم ـ هي بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، أي إن الأحكام والمبادئ

(٢٦٨) السابق: ٧٢ ـ ٧٣
(٢٦٩) السابق: ٧/ ٧٤
(٢٧٠) السابق: ٧/ ١٠٧
(٢٧١) السابق: ٧/ ١٠٨
(٢٧٢) السابق: ٧/ ١٠٨
(٢٧٣) السابق: ٧/ ١٠٩

العامة ثابتة لا تتغير إذ يشكل النص الواقع حسب المنهج الإلٰهي وليس العكس، إذ كل ما يحدث في الواقع هو خاضع للعلم الإلٰهي الأزلي. إن هذه الفكرة التي يكون الواقع فيها سببًا والوحي مسببًا عنه تنفي عن الوحي الإلٰهي صفته الأساسية الربانية، قال ـ تعالى ـ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد ٢٥]. إذ يكون الوحي في هذه الحالة هو الذي يتشكل طبقًا لمقتضيات الواقع، لا الواقع هو الذي يتشكل طبقًا لمقتضيات الوحي وتجعل الوحي في جوهره فكرًا إنسانيًا مستجيبًا لمتطلبات الواقع سواء كان فكر النبي أو فكر الإنسانية ووعيها الشامل، وبالتالي يكون الوحي في نصوصه المكتوبة عبارة عن مجموعة من التجارب التاريخية والمشكلات الاجتماعية التي مرت بها الأمّة في مرحلة معينة من تاريخها، ومجموعة من الحلول التاريخية لهذه المشكلات، أي إنه يناسب فترة معينة من الزمان، أدى فيها دوره ثم انتهى، كما أدى الإلٰه دوره ثم انتهى لدى أصحاب هذه المدرسة، وهي فكرة تناقض تمامًا طبيعة الوحي في الإسلام كهداية دائمة مستمرة على اختلاف الزمان، بل لا يزيده الزمان إلا ثباتًا، قال ـ تعالى ـ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت ٥٣ ـ ٥٤]، بل هي تناقض تمامًا الوحي في أي دين من الأديان السماوية، فأصحاب هذا الفكر يرون أننا لسنا بحاجة إلى وحي سماوي بعد أن بلغت الإنسانية رشدها، كما أننا لسنا بحاجة إلى إلٰه، ينزل وحيًا من أعلى، ويقيم عليه حججًا أو براهين خارجية.

وإذا كان الوحي مجموعة من الأفكار والتصورات تصدر منها أنظمة وشرائع، خرجت من الواقع بأسباب النزول، فإن هذه الأفكار قد تكيفت بحسب الواقع عن طريق الناسخ والمنسوخ، وهدفها الارتفاع بالواقع إلى واقع أفضل منه «لا يعني النسخ ـ إذن ـ الإبطال والإزالة، بل يعني التطور والتقدم وتكييف الشريعة طبقًا لدرجة تقدم الوعي البشري، في الأصول والفروع، ودفعها درجة أُخرى إلى الأمام إسهامًا في عملية الإسراع في التطور، من أجل الوصول إلى تحقيق الغاية من الوحي، وهو استقلال

الوعي الإنساني عقلاً وإرادة، في حين أن النسخ في آخر مرحلة يتوجه فقط إلى الفروع دون الأصول[٢٧٤]» فهناك نسخ بين المراحل أو النبوات المتعاقبة وهو جائز عقلاً، وإدعاء عدم وقوعه نقلاً يجعل العقل معارضًا للنقل، كما يجعل الجواز العقلي فارغًا بلا مضمون ما دام لا يقع، في حين أن الجواز العقلي والإمكان الواقعي شيء واحد، والاعتماد في ذلك على النقل يضعف من الجواز العقلي فالمعارض العقلي أقوى من النقل، وبالتالي إن نقل عن موسى ـ عليه السلام ـ قوله: إن شريعته آخر الشرائع، فإنه يكون معارضًا بالعقل، لأن نبوة موسى إحدى مراحل الوحي[٢٧٥]. وهذا النسخ بين المراحل ناجم عن أن الإنسانية تحتاج إلى نبوات متتالية، حتى تتعلم من تجارب الصواب والخطأ، وحتى تتراكم عندها الخبرات، وحتى تتسع دائرة الخواص أكثر فأكثر وتقل دائرة العوام[٢٧٦] وهذا التأويل لتتابع النبوات يتوافق مع قول «لسنج»: «كما تهتم التربية بتحديد النظام الذي تتبعه لتنمية القدرات الإنسانية لأن الإنسان لا يستطيع أن يتعلم كل شيء دفعة واحدة، كذلك كان على الله أن يعطي بقدر محدود وطبقًا لنظام معين[٢٧٧]. وآخر الشرائع ناسخة لكل الشرائع السابقة بفعل التطور وارتقاء التاريخ واكتمال النبوة، ولما كانت هي آخر الشرائع ولا شريعة بعدها فهي ناسخة لا منسوخة، وباقية في التاريخ بعد اكتمالها كتطور، وذلك يعني أن أسسها العامة تعبر عن كمال العقل وإزدهار الطبيعة[٢٧٨].

ولا يعني انتهاء النسخ بين المراحل باكتمال الوحي في النبوة الأخيرة إلغاء الرسالات وإعدام الأنبياء، بل يعني أن العقل هو وريث الوحي، وأن الوحي قد اكتمل وبه استقل الشعور، فلا يقال إن الأنبياء اليوم ليسوا أنبياء، ولا إن الرسل ليسوا رسلاً وإن رسول الله ليس كذلك الآن، لأن

---

(٢٧٤) د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ٤/ ١٠٤

(٢٧٥) السابق: ٤/ ١٠٧

(٢٧٦) االسابق: ٤/ ١٣٣

(٢٧٧) **تربية الجنس البشري**: : ٢٣٢، قارن - Malcolm knox: *Alayman's quest* p. 54.

(٢٧٨) انظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ٤/ ١١٢

ذلك خلط بين مراحل التاريخ، كان الأنبياء أنبياء وكان الرسل رسلاً، وأدوا أدوارهم في التاريخ، وتحققت غاية الوحي المرحلية، وهم كذلك الآن تاريخيًا، ولكن بطبيعة الحال لا يظهرون اليوم كأنبياء ورسل من جديد، فقد تطور الزمان وتحققت الغاية، وأصبح العقل قادرًا على التمييز بين الحسن والقبيح[٢٧٩]. وهناك - إذن - تواز بين تطور الوحي ورقي الإنسان واكتمال كليهما في آخر مرحلة فيه، وقد أخذ الوحي طابعًا تجريبيًا تعليميًا للإنسان، تأكيدًا على أهمية التجربة، وتكييفًا للشريعة طبقًا لقدرات الإنسان وطاقته، فإذا تحققت غاية النبوة واكتملت، فالنبوة وسيلة لا غاية، والوحي طريق وليس نهاية، وهذه هي الحكمة من التدريج والمراحل، لذلك تخاطب الأديان العقل والحس والوجدان، حتى تكتمل إدراكات الإنسان وتزدهر وسائل معرفته ووصل العقل إلى درجة الكمال في المرحلة الأخيرة[٢٨٠].

فالوحي طبقًا لهذه النظرية هو مجموعة التجارب التاريخية والإنسانية التي مرت بها أُمّة من الأمم السابقة، الوحي هو التاريخ، والتاريخ هو الوحي، ولقد أدى الوحي دوره التاريخي، ذلك الدور الذي ختم بكمال العقل والإرادة، انتهى دور الوحي والنبوة وبدأ دور الإنسان. لقد كان الإنسان محتاجًا إلى الوحي في مراحل تطور حياته السابقة قبل اكتمال عقله وإرادته، وبعد اكتمال عقله وإرادته أصبح الإنسان في غير حاجة إلى الوحي والنبوة، وبعد أن يتم عزل مصدر الوحي والمرسل له (الله تعالى)، ومتلقي الوحي أو الرسول، ورفض أي دليل يؤكد صحة مضمون الوحي من خارج الوحي ذاته فإنه في التحليل الأخير تصبح النبوة أو معطياتها مجرد إبداع عقلي، أو هي نظام العقل المثالي كما يود العقل أن تكون الطبيعة، فالوحي نظام مثالي للطبيعة يود العقل تحقيقه واقعيًا والطبيعة تجسيد واقعي لنظام الوحي في نطاق ضرورات الزمان والمكان وقيودها فيهما. وفي الجملة، فكما انتهى دور الإله والحاجة إليه في «التوحيد»

---

(٢٧٩) السابق: ٤/ ٢١٤

(٢٨٠) السابق: ٤/ ١٢٥

انتهى دور النبوة والوحي والحاجة إليهما في النبوات والسمعيات، وهذا هو «علم الكلام الإنساني الجديد بدون تحامل أو تبريرات.

ولكن قد يتساءل المرء ـ بناء على ما تقتضية لوازم هذا الكلام الجديد ومنطقه الداخلي ـ: إذا كان النسخ يقع بين المراحل، فهل يقع كذلك داخل آخر مرحلة؟ والجواب هو بالإيجاب، نعم يقع، وهو ما يمكن تسميته بالنسخ الداخلي، فغاية النسخ بين المراحل هو إحداث تقدم في مسار البشرية، بينما النسخ الداخلي في آخر مرحلة هو الإسراع في التطور داخل المجتمع الواحد، وفي وعي بشري محدد بظروف موضوعية معينة، إذ قد يصبح الإسراع في التطور من أجل اللحاق بالبناء ضروريًا، لدرجة أن يحدث النسخ في مرحلة واحدة، مما يدل على سرعة التغير والتطور في المرحلة الأخيرة[٢٨١]، من أجل تكييف الشرائع طبقًا للواقع[٢٨٢]، وهذا نابع أساسًا من أن الأولوية دومًا هي للواقع ولفعل الإنسان، وبالتالي يكون العلم الإلٰهي والفعل الإلٰهي تابعين لفعل الإنسان، فالإنسان هو الذي يحدد بفعله نتيجة العلم والفعل الإلهيين، الفعل الإنساني هو الشارط والفعل الإلهي هو المشروط والشرط هنا لا يعني شرط الوجود، بل يعني أولوية الفعل[٢٨٣]، وإذن فالنسخ مرتبط بدرجة التطور الراهنة أو المنشودة، فلم يتوقف.

وهنا يستعير هذا «الكلام الإنساني الجديد» فكرة ضعيفة من علم الكلام الشيعي القديم وهي فكرة «البداء» ويرى فيها وجهة نظر إنسانية خالصة توافق هواه أو مشربه الفكري، إذ تعطي الأولوية للإنسان، وتقول بتغير العلم الإلٰهي حسب الواقع، ودرجة تطوره، فالوحي تجريبي، بمعنى أنه لا يصير وحيًا نهائيًا إلا إذا تطابق مع الواقع، فالواقع هو وسيلة تحقيق صدق الوحي: ضيقه أو اتساعه، والواقع هنا ليس هو الواقع المصمت

---

(٢٨١) السابق: ٤/ ١٢٨

(٢٨٢) السابق:

(٢٨٣) السابق: ٤/ ١٣١

الخالص، بل هو الواقع التاريخي الذي يشمل البشر وممارسات الشعوب وإرادة الجماعات[٢٨٤]. ويستشعر مفكرنا ما في فكرة «البداء» نفسها من صعوبات ميتافيزيقية، وإن كان أصحابها الأول لم يذهبوا إلى أن العلم الإلهي يتغير حسب الواقع التاريخي فيعود ليقرر أن النسخ لا يعني «البداء» أي تغيير العلم الثابت أو وقوع الخطأ فيه، بقدر ما يعني تكييف الحكم حسب الواقع، والوحي حسب التطور، من أجل تثبيت الشريعة والمحافظة على التقدم الذي أحرزه الشعور الإنساني بفعل الوحي ودفعاته الأولى[٢٨٥] وللمرء أن يتساءل هنا: أهو يقبل «البداء» أم يرفضه؟ يبدو أنه لا يرفضه، ولكنه لا يريد أن يتحمل بالكامل مسؤولية فكرة ضعيفة وإن كان يستغلها في مذهبه، ويحاول من طرف خفي أن يدافع عنها.

ولأن أكبر صعوبات فكرة «البداء» هي استلزامها حدوث التغير في العلم الإلٰهي، فإنه يحاول الدفاع عنها بتصوير العلم الإلٰهي أو القضاء الأزلي تصويرًا خاصًا، يكاد يسخر من صورة اللوح المحفوظ الواردة في قوله ـ تعالى ـ ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ [البروج ٢١ ـ ٢٢] ويقول في تأويلاته البالغة الجرأة: إن النسخ لا يعني تغيير الفكر المسجل في لوح أبدي، فتلك صورة فنية الغاية منها إثبات تدوين العلم، فالعلم المدون أكثر دقة من العلم المحفوظ في الذاكرة أو المتصور في الذهن[٢٨٦] والنسخ بهذا المعنى يعني تطور الوحي في الزمان وتحديد مدة العبادة، فالعبادة تتم في زمان والزمان وقت والوقت تطور، والتطور تاريخ، فالزمان هو الأساس الانطولوجي للنسخ، وكأن النسخ يحدث في حياة الإنسان فهو تطور في الزمان الوجودي وليس في التاريخ، فالغاية من تطور الوحي في التاريخ هو تطور الشعور وارتقاؤه نحو الكمال، وكأن التناسخ أقوى من المنسوخ[٢٨٧].

لقد انتهى دور النبوة باكتمال العقل الإنساني واستقلاله، وقد أدت

---

(٢٨٤) السابق: ٤/ ١٣٢

(٢٨٥) السابق: ٤/ ١٤٦

(٢٨٦) انظر: د. حسن حنفي: **من العقيدة إلى الثورة**: ٤/ ١٣٥

(٢٨٧) السابق: ٤/ ١٣٤

النبوة دورها التاريخي في مراحل سابقة بدفع العقل الإنساني إلى الأمام، وباكتمال العقل انتهى دورها لقد ماتت النبوة وبدأ دور الإنسان الراشد فوجود أحدهما قرين بالقضاء على الآخر ومن هنا فإن التطلع إلى النبوة مرة أخرى لا يعبر إلا عن اغتراب الإنسان اغترابًا دينيًا عن واقعه. إن البحث عن النبوة الآن يعني أن هناك مجتمعًا محطمًا مهانًا مغتربًا جاهلًا، يقول حسن حنفي: «بعد تطور النبوة يكتمل الوحي فتتوقف النبوة، فالنبوة لا تستمر إلى ما لا نهاية وكلّ تطور ينتهي إلى بناء، وكلّ بداية لها نهاية، وكل تحقق له كمال ومع ذلك نظرًا لارتباط الإنسان بالنبوة، وطول أُلْفةِ لها، وتعوده عليها، وركونه إليها، فإنه يظن أن حاجته لها دائمة، فيأخذ الوسيلة بلا غاية، ويتمسك بالنبوة دون تحقيق غايتها في استقلال العقل وحرية الإرادة، لا يتصور وقوف الخير ولا انتهاء العون، طالما أنه مضطهد مهان مغلوب على أمره في حاجة إلى قوة وغلبة، يتطلع إلى ما هو أقوى من العقل وهي النبوة، وإلى ما هو أقوى من الإرادة وهو الله[٢٨٨]».

وصفوة القول أن النبوة لدى الاتجاه الفكري الإنساني في مصر، الذي يعلن ـ كما أوضحنا ـ ضرورة تحويل الإلٰهيات إلى إنسانيات، تأخذ مضمونًا إنسانيًا مفرغًا تمامًا عن أي جانب ميتافيزيقي غيبي، وبالتحديد إلٰهي، إذ إن دخول جانب ميتافيزيقي أو غيبي أو إلٰهي في فهم النبوة، لا يعني سوى الاغتراب عن الواقع والجهل بحقيقة النبوة، فالنبوة إنسانية، مصدرها ومقصدها الإنسان، وليس الله ـ تعالى ـ وبالتالي فليس لنا أن نبحث في النبوة عن مصدر غيبي أو إلٰهي لها أو عن كيفية وصولها إلى المتلقي (بوساطة الملك وغيره من الوسائط الغيبية أيضًا) بل ينبغي أن تبحث النبوة كموضوع إنساني خالص من جميع الوجوه.

ومن هذا المنظور الإنساني لا يمكن أن تكون النبوة واجبة، لا من أجل تنزيه الله ـ تعالى ـ بنفي الإيجاب عنه، بل من أجل الحفاظ على العقل الإنساني، إذ إن القول بالوجوب، لا يعني سوى القول بعجز الإنسان عن

---

(٢٨٨) السابق: ٤/ ١٤٠

الوصول إلى حقائق النبوة وإدراكها في الواقع وفي حوادث التاريخ، بل العقل قادر على الوصول إلى حقائق الوحي، وغاية ما يفعله الوحي هو اقتصار الوقت والجهد، حتى ينصرف العقل إلى التطبيق. إن القول بالوجوب قضاء على عقل الإنسان مقصد الوحي الأساسي ولا سبيل للحفاظ على عقل الإنسان إلا برفض وجوب النبوة، كذلك يرفض هذا الاتجاه من منظوره الإنساني أيضًا القول باستحالة النبوة من الوجهتين العقلية والميتافيزيقية، فالاستحالة العقلية لا تتعلق في واقع إلا بالعوام، أما الخاصة فإنهم يستطيعون أن يدركوا حقائق الوحي، ولكن ذلك قد يستغرق وقتًا طويلاً بالإضافة إلى أن الوحي يقدم وجهة نظر شاملة وكلية، ولا يقع في التحيز والأهواء والمصالح الشخصية. ويرفض الاستحالة العملية التي تقوم على كون التكليف نقمة أو بلاء، موضحًا أن التكليف ينبع أساسًا من داخل شعور الذات الإنسانية، فهو تكليف ذاتي في نهاية الأمر، وبالتالي يقبل القول بإمكان النبوة، ما دامت غير واجبة ولا مستحيلة، فالنبوة ممكنة، أي جائزة الوقوع، لاختصار الوقت والجهد، وتوفير بداية يقينية للتطور التاريخي. نعم كانت النبوة ضرورية في أُولى مراحل تطور العقل الإنساني، لكنها أصبحت ممكنة قبيل اكتماله واستقلاله، وباكتمال الإنسان عقلاً وإرادة أصبحت النبوة الآن مستحيلة والبحث عنها من جديد من وجهة نظر هذه الاتجاه، لا يعني سوى أن الإنسان الذي يبحث عنها أو يتطلع إليها عاجز وقاصر ومهان ومضطهد، وما زال يعلل نفسه بالعون الخارجي، وأنه لم يستقل لا عقلاً ولا إرادة.

وإذا كانت النبوة إنسانية، أي لا ترتبط بذات المرسل (الله) أو بشخص المرسل أو المبعوث (النبي) فإن إثبات صحة النبوة لا يمكن أن يستند إلى دليل خارج عنها كالمعجزات الكونية، بل يستند إلى الوحي ذاته ومدى مطابقته للعقل والواقع ومصالح الإنسان. لقد كانت المعجزة الحسية صالحة من قبل في إثبات صدق النبوات، أما بعد استقلال الشعور واكتماله، فإن إثبات صحة النبوة بالمعجزة، أي إثباتها بدليل خارج عن الوحي ذاته، لا يعني سوى القضاء على الإنسان، وإعلان حاجة الإنسان

إلى تدخل قوة خارجية في مصيره، فالمعجزة ضد العقل وضد الإنسان كما أنها ضد قوانين الطبيعة.

وإذا كان هدف الوحي ومقصده هو الإنسان ومصالحه، فإن هذا الوحي يتطور طبقًا لتطورات الواقع، فالواقع سبب والوحي مسبب، الواقع أصل والوحي فرع، إن الواقع ينادي الوحي فيأتيه بحلول للمشكلات التي يعانيها الواقع، وقد يصل العقل، وهو يصل بالفعل، إلى حقيقة هذه الحلول وهنا يحدث تطابق بين الواقع والوحي والعقل، فالوحي هو تاريخ للتجارب الحية ومشكلات الواقع التي مرت بها أمة ما في مرحلة محددة من مراحل تطورها الفكري والعقلي، والتاريخ هو الوحي مجسدًا في واقع حياة أمة ويتكيف الوحي طبقًا للواقع عن طريق أسباب النزول والنسخ بين المراحل أو الفترات الدينية والنسخ الداخلي الموجود في المرحلة الأخيرة (الإسلام) ولا يعني النسخ البداء، ذلك أن العلم الإلهي تابع للواقع، والفعل الإلهي تابع للفعل الإنساني، فالوحي هو نظام العقل المثالي، وهو نظام إنساني بطبيعته، وعندما يتحقق التوافق بين نظام العقل المثالي (الوحي) وبين نظام الطبيعة تبلغ الطبيعة أوج كمالها وازدهارها. وباكتمال العقل ينتهي دور النبوة ليبدأ دور الإنسان الذي لم يعد محتاجًا إلى النبوة، فالعقل وريث الوحي، والبحث في النبوة مرة أخرى يعني اغتراب الإنسان وقصوره واضطهاده، وعندما يعود الإنسان من اغترابه ينتهي البحث عن النبوة. إن بقاء النبوة رهن ببقاء الإنسان، ولا بد من القضاء على واحد منهما ليبقى الآخر. ولما كان الإنسان هو المقصد الأول والأصل ولما كان اكتماله يعني عدم حاجته إلى إله من خارج ذاته كان لا بد من القضاء على النبوة ليبقى الإنسان وهكذا ينتهي دور النبوة في هذا المذهب، كما انتهى دور الإله من قبل. وهذه النزعة توصف ـ كما سبق أن أشرنا مرارًا ـ في الفكر الغربي بأنها نزعة إلحادية متطرفة وهي نزعة تنعدم مبرراتها في النسق الإسلامي الذي قام على التوازن بين عالمي الغيب والشهادة وكتابي الوحي والوجود، وسبل العقل والنقل والتجربة والوجدان في المعرفة، فالمطلوب في النسق الإسلامي الذي قام على التوازن إحياء هذا المنهاج الأصيل، وليس استعارة «رد فعل» ليس له في هذا النسق «الفعل» الذي أثمر الرد.

## ٢ ـ تعقيب

يتبين مما سبق أن النبوة قد أخذت في الفلسفة الإسلامية المعاصرة في مصر مكانة مهمة، فلدى محمد عبده كانت النبوة ممكنة الحدوث لحاجة الإنسان إليها في الدنيا والآخرة. والأمر كذلك لدى مصطفى صبري غير أننا نجد لدى أصحاب الاتجاه الإنساني أن النبوة ممكنة أي جائزة الوقوع نظرًا للحاجة إلى اختصار الجهد البشري والوقت حتى ينصرف العقل الإنساني إلى التحقيق العلمي وقد صارت الآن بعد اكتمال الإنسان مستحيلة. ونجد محمد عبده يرفض القول بالوجوب من منظور تنزيه الله ـ تعالى ـ بنفي الإيجاب لكن حسن حنفي يرفضه من منظور أن القول بالوجوب يؤدي إلى تدمير الإنسان والقضاء عليه. ويرفض كل منهما القول بالاستحالة، فمحمد عبده يرفضها لحاجة الإنسان إليها في الدنيا والآخرة، وحسن حنفي لأن النبوة توفر الوقت والجهد، وتقدم وجهة نظر كلية وشاملة للواقع، مجرّدة عن الأهواء والمصالح الشخصية، أماوظيفة النبوّة فهي لدى محمد عبده وأتباعه وظيفة اجتماعية وأخلاقية، وروحية، وهي لدى الليبراليين الإنسانيين تسهم في دفع التطور الإنساني خطوة إلى الأمام لكي تعمل على استقلال الإنسان عقلاً وإرادة وتتوقف. وإثبات النبوة يتم لدى محمد عبده بالمعجزة القرآنية الكبرى والتهوين من أمر المعجزات الحسية أو تأويلها. وكذلك لدى أتباعه من أمثال رشيد رضا والمراغي وشلتوت ومحمد فريد وجدي، وقريب من ذلك نجده عند حسن حنفي، مع اختلاف الدوافع، فالمعجزة القرآنية لدى حسن حنفي تتمثل في الإعجاز التشريعي والأدبي والفني، أي بتطابق مضمون الرسالة مع العقل والواقع والتاريخ. ويطالعنا في هذا الصدد موقف مصطفى صبري الذي يخالف ذلك كله، ويربط بين التصديق بالنبوة والتصديق بالمعجزة الحسية، ويرمي كل من أنكر المعجزة الحسية بإنكار النبوة ذاتها، بل بإنكار وجود الله ـ تعالى ـ وقدرته. ولدى حسن حنفي تتطور النبوة بتطور النوع الإنساني وحاجات الواقع، فيما يمكن تسميته بنظرية «تاريخانية الوحي» أو تفسير الدين تفسيرًا ماديًا، فالواقع أصل والوحي فرع، الوحي هو التاريخ والتاريخ هو الوحي، فهو أي الوحي، مجموعة من التجارب التاريخية التي

مرت بها أُمّة من الأمم، فلليهودية تاريخ وهو العهد القديم، وللمسيحية تاريخ وهو العهد الجديد، وللإسلام تاريخ وهو القرآن والعلم الإلهي تابع للعلم الإنساني، والوحي يتطابق مع الواقع بوساطة النسخ المرحلي وأسباب النزول، والنسخ الداخلي ولكن النسخ لا يعني البداء، سواء كان نسخًا خارجيًا عبر مراحل الوحي المتعددة، أو نسخًا داخليًا في المرحلة الأخيرة لتطور الوحي. فالنبوة إنسانية، والوحي إنساني، وتطبيقه إنساني أيضًا، وأدلة إثباته العقل والواقع والمصلحة الإنسانية، والوحي يتطور بتطور الإنسان، وعندما يبلغ الإنسان كماله يتم الاستغناء عن الوحي بالعقل، وينتهي دور الوحي والنبوة ـ كما انتهى دور الإله من قبل ـ باكتمال عقل الإنسان، وكأن النبوة لا تعبر إلا عن قصور عقل الإنسان واغترابه فحسب!!



وفي هذه الخاتمة سوف نحاول أن نسجل أبرز النتائج التي انتهى إليها هذا البحث على النحو التالي:

١ ـ أسهمت عوامل متعددة في تشكيل الفكر المصري في العصر الحديث مثل: التعليم والاستشراق والبعثات والصحافة والترجمة سواء أكان ذلك من خلال وجهة نظر إسلامية أو من خلال وجهة نظر غربية أو متأثرة بالغرب على مستويات متعددة وتنوعات مختلفة، ومن خلال التنوعات المتعددة بداخل هذين التيارين الكبيرين تتحدد معالم الفلسفة الإسلامية، باعتبارها لوحة تعكس سائر التيارات والاتجاهات الفكرية الموجودة على الساحة، وتصورات تلك الاتجاهات للبعث الحضاري للأُمّة المصرية، على أسس إسلامية، كما هو الحال لدى جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وحسن البنا، وسيد قطب، وشكري مصطفى، أو من خلال وجهة نظر ليبرالية، كما هو الحال لدى علي عبد الرازق، وأحمد لطفي السيد، وطه حسين، وسلامة موسى، وحسين فوزي، ومحمود عزمي وأمثالهم.

وعلى أية حال فإن عوامل الخمود والجمود هيأت للقوى الغربية السيطرة على مقاليد الأمور في العالم الإسلامي، وأن يفرضوا عليه أنظمتهم الثقافية بما تحمله من نظرة علمانية في شؤون المجتمع والدولة وتبشير بالدين المسيحي، ومزاحمة التعليم الديني التقليدي بآخر مدني غربي النزعة لكن هذه الهجمة الغربية لم تكن هي العامل الوحيد لتحريك الأوضاع في

مصر والعالم الإسلامي، فقد قامت حركات النهضة الحديثة بعوامل ذاتية دفعت العقل المسلم إلى أن يتململ من واقعه العقيم، بعد ذلك لدى محمد بن عبد الوهاب ودعوته الإصلاحية معتمدًا على تراث ابن تيمية وابن حنبل مناديًا بالعودة إلى الكتاب والسُّنَة، وقد سبقت هذه الحركة هواجس فكرية أو إرهاصات بهذا الفكر الحديث أكثر منها بداية حقيقية له على يد الكثير من علماء الأزهر في مصر أمثال الشيخ حسن العطار وأحمد الدردير وغيرهما في مصر، وكان هؤلاء يستوحون تراث الإسلام في الفلسفة والكلام والتصوف. وبدخول الاستعمار الغربي إلى بلاد العالم الإسلامي أخذ الفكر الإسلامي وضعًا جديدًا، وقد بدأت هذه الاستجابة لهذا التحدي الخارجي تؤتي ثمارها المتنوعة وتأخذ أوضاعًا جديدة وسنحاول بصفة عامة وبإيجاز أن نرصد الظواهر البارزة في تطور الفكر الفلسفي الإسلامي في مصر في العصر الحديث على وجه الإجمال فيما يلي:

أ ـ صحوة التيار السلفي في مصر وغيرها من بلدان العالم الإسلامي، فعاد فكر ابن تيمية يمارس دورًا أساسيًا في توجيه الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، كما أثر ولا يزال ـ فكر ابن تيمية في كتابات المنظرين الفكريين لتيارات الإحياء الديني في مصر المعاصرة.

ب ـ سيطرة الأشعرية في مصر، التي حافظت على نفوذها الذي تهيأ لها منذ أيام صلاح الدين الأيوبي في مصر، بفضل جهود علماء الأزهر الشريف وبعض أساتذة الجامعات المصرية الذين اعتنقوا المذهب الأشعري في أصول الدين ودافعوا عنه.

جـ ـ مال بعض المفكرين المعاصرين إلى نزعة عقلية اعتزالية، نجد ذلك واضحًا لدى الإمام محمد عبده ومدرسته، وربما كان أقوى رد كلامي ينطلق من المنطلقات التقليدية مع تفتح على الفكر المعاصر على هذه الدعوة قد تمثل في كتابات الشيخ مصطفى صبري الذي يجمع في كتابيه «موقف البشر» و«موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين» بين مؤثرات ماتريدية وأُخرى أشعرية.

د ـ أدى الصراع الفكري الذي نشأ بفعل الثقافة الغربية الوافدة، وما

جاء في ركابها من تفكير ليبرالي علماني إلى ردود أفعال متنوعة في مصر تتراوح بين الخضوع النسبي لهذه المؤثرات، ومحاولة عرض المواريث الإسلامية تجاهها بأسلوب انهزامي وبين الرفض المطلق لتلك المؤثرات من جانب الاتجاهات المحافظة أو محاولة استيعاب العناصر الصالحة من هذا الفكر الوافد ورفض الفاسد منها، وقد ظهر نتيجة لهذا الاحتكاك بالثقافة الغربية الوافدة العديد من الأفكار التي تصبّ في مجملها في قالب واحد، هو العمل على إبعاد الدين عن إدارة شؤون الدنيا وتوجيه المجتمع، وذلك من خلال الدعوة إلى العلمانية الوطنية وضرورة الاتجاه إلى الغرب، كما نجد ذلك لدى أحمد لطفي السيد، وطه حسين، وحسين فوزي، وعلي عبد الرازق وغيرهم، أو الدعوة إلى تحويل الدراسات الكلامية من دراسة للإلهيات وما يتصل بها إلى دراسة الإنسانيات، أو التحول من «الله» إلى «الإنسان»، كما هو الحال لدى حسن حنفي.

هـ ـ ازدهار تيارات الإحياء الديني في مصر، ولا يقتصر التيار الإسلامي في مصر على تشكيلات أو مؤسسات معينة تجتذب إليها الأنظار في بعض الأحيان، إذ يمتد هذا التيار في النفس المصرية، والثقافة المصرية، والأدب، والفنون، والتقاليد، والإنتاج الفكري بوجه عام، وهو إذ ينادي بالإضافة بمعنى العودة إلى الإسلام وأصوله الأولى، وتحكيم الشريعة وتضامن الأمّة الإسلامية، غير أن هذا لا يعني لديهم رفض الحضارة الغربية تمامًا أو الانغلاق والانكفاء على الذات، وغاية الأمر أنه ينبغي أن يكون للأخذ والعطاء والتأثير والتأثر بالحضارات الأخرى معايير فكرية ومقاييس واعية بطبيعة التبادل الحضاري في إطار التعددية والندية والروح النقدية الحرة. وقد ظهرت نوازع خروج جديدة لدى فصائل التيار الإسلامي كما هو الحال لدى جماعة التكفير والهجرة مثلاً يخشى أن تتحول إلى فكر عقائدي، ينفصل عن مذهب أهل السنة والجماعة، وعسى أن يتمكن الفكر الإسلامي الأصيل القائم على الكتاب والسنة من استيعاب هذه النزعات المستحدثة وترشيدها.

٢ ـ إن جمال الدين الأفغاني قد لعب دورًا مؤثرًا في نهضة الفكر

الإسلامي الحديث في مصر والفلسفة الإسلامية منه بوجه خاص، وكان تفكيره بمثابة رد فعل للسيطرة الغربية على العالم الإسلامي، وما ترتب على هذه السيطرة السياسية من بعض الأفكار والنظم الاجتماعية والسياسية والدينية، والفلسفية الغربية التي وجدت طريقها إلى العالم الإسلامي من أجل تزييف هوية هذا المجتمع والعمل على جعله خاضعًا للهيمنة الغربية، بعد استبدال هويته الإسلامية بهوية أخرى تتناقض معها كل التناقض في كثير من الأدبيات التي تتصل بالعقيدة الدينية، ومن هنا كانت دعوة الأفغاني إلى الإصلاح السياسي الديني ضرورة ـ فيما يبدو لنا ـ لا بد منها من أجل النهضة الإسلامية الحديثة، ففي المجال الديني لا بد من العودة إلى الأصول الإسلامية الأُولى التي شكلت مبدأ الانطلاقة الأولى للإسلام، والتي كانت سببًا أساسيًا في ازدهار الحضارة الإسلامية لقرون طويلة، كان فيها ترابط بين الدين الإسلامي وكافة أشكال الحياة: اجتماعية، وثقافية، وسياسية، كما كان فيها ترابط بين العلم والدين، إذ لم يكن لدى المسلمين ثمّة تعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية والعلمية، وهذه العودة إلى أصول الإسلام الأُولى تستلزم الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد لتحقيق التوافق والانسجام بين النص الديني (الكتاب والسنة) والواقع التاريخي المُعاش بكل قضاياه ومشكلاته، ورفض التقليد الذي ينطوي في جانب من جوانبه على رفض العقل، وتجاهل الواقع التاريخي المُعاش، وبالتالي وجود قطيعة بين النص الديني والواقع المُعاش، تلك القطيعة التي تدفع البعض إلى الاتجاه إلى الغرب لالتماس حلول للمشكلات المعاصرة التي يعيشها العالم الإسلامي، وبعبارة جامعة، فإن الإصلاح لا يتم إلا في إطار الدين، وبذا يتوفر للفلسفة الإسلامية الأساس الديني الذي ترتكز عليه، فهي تقدم نظرية إصلاحية، أو مشروعًا حضاريًا للعالم الإسلامي يقوم على قاعدة دينية، وإذا كان الإسلام كمرتكز عقيدي صلح لإنتاج لون من التفكير الفلسفي في الماضي، فإنه الآن صالح لإنتاج مشروع حضاري متكامل لنهضة العالم الإسلامي وبالتالي تتحقق ذاتية الفلسفة في مصر وهويتها، والحق أن التعاليم الدينية الإسلامية، لا يستطيع أحد أن ينكر دورها الأساسي في تشكيل الفكر الفلسفي في مصر المعاصرة حتى لدى الليبراليين

المحدثين الذين تأثروا بأفكار جمال الدين الأفغاني ثم تحرروا منها تمامًا بعد ذلك.

وإذا كان الدين عاملاً أساسيًا لا بد منه لنهضة العالم الإسلامي، فإن جمال الدين يرفض من وجهة نظر علمية - دينية بعض الافتراضات العلمية التي تتناقض مع هذا المبدأ الجوهري الذي اعتمده لنهضة العالم العربي، فالنظريات المادية، وبصفة خاصة الأفكار التطورية الداروينية التي تتعارض مع الدين يتجه الأفغاني إلى نقضها، لأنها تتعارض مع الأديان أولاً، وتتعارض مع العلم ثانيًا، ولا يعني هذا أن الإسلام يرفض العلم ونظرياته، بل إن الإسلام يتفق مع الحقائق العلمية، متى ثبت صحتها بالأدلة العقلية، إن الداروينية تسهم بطريق أو بآخر في تطور التفكير المادي الإلحادي - على الرغم من تنوع الفهم الخاص لهذه النظرية، هذا التنوع الذي أسهم بوجه أو بآخر في تطور الدراسات الكلامية المسيحية والإسلامية - الذي يرفض الدين كدعامة أساسية للنهضة، والأفغاني باعتباره مصلحًا دينيًا سياسيًا، رأى من واجبه رفض كل ما يمكن أن يتعارض مع هذا الأساس، وبالتالي كانت رسالة «الرد على الدهريين» أول محاولة يقوم بها متكلم مسلم للرد على نظرية تتعارض مع العقيدة الدينية في عصره، موضحًا أن العقيدة الدينية تعد الأسلوب الأمثل لضمان سعادة البشرية، وفلسفيًا نلمح في الرسالة أول بادرة فلسفية لنقد الأفكار المادية الغربية التي انتقلت إلى العالم الإسلامي، مهددة لنظرية الخلق الدينية كما قررتها تعاليم الإسلام.

سياسيًا، كرد فعل للسيطرة الغربية التي طبعت الفكر الإسلامي الحديث بطابعها، فلا تأخذ القومية مكانًا في أدبيات الأفغاني، إن الإسلام دين شامل لكافة مناحي الحياة، ورابطة المعتقد تقوم مقام كافة الروابط الأخرى. ومن هنا، من منطلق شمولية الإسلام، وتلازمية العلاقة بين الخطاب الديني والخطاب السياسي، فإن القومية تتحقق في الدين فحسب، وليس هناك من رابطة تربط بين المسلمين سوى رابطة المعتقد، وبالتالي، فليس في الإسلام نزعات إقليمية بل هناك عالم إسلامي واحد، وارتباط

للجنسية بالدين، الأمر الذي يستدعي العمل من أجل إعلاء راية الدين، ومن هذا المنطلق يدعو الأفغاني إلى الجامعة أو الوحدة الإسلامية التي تقف في وجه الغرب المستعمر، وتأخذ هذه القضية مكانًا متميزًا في تعاليم الأفغاني، نظرًا للظروف التي أحاطت بالعالم الإسلامي، الذي انتشرت فيه دعاوى القوميات الإقليمية في وقت كان الغرب الأوروبي يسعى إلى أحكام قبضته على العالم الإسلامي، من خلال بث دعاوى القومية التي يأخذ الدين فيها مكانًا ثانويًا، بالإضافة إلى أن فكرة القومية الإقليمية تعتمد على أساس علماني في كثير من الأحيان، هذا الأساس الذي يقضي على المبدأ الجوهري الذي اعتمده الأفغاني كأساس لنهضة العالم الإسلامي. والحق أن المشكلة الأساسية التي أخذت وضعًا مهمًا في التفكير الفلسفي الإسلامي المعاصر، هي المشكلة السياسية وتتمثل في العلاقة بين الدين والدولة، والعلاقة بين القومية والدين، وربما كانت الظروف التي يمر بها العالم الإسلامي في العصر الحديث ـ وبصفة خاصة طبيعة علاقاته مع الغرب سياسة، واقتصادًا، وثقافة ـ هي التي دعت إلى طرح هذه القضية بقوة على بساط البحث الفلسفي في مصر، وهنا نجد مرة أخرى رفضًا للأفكار السياسية الغربية، العلمانية والقومية، لأنها تتعارض مع المبدأ الأساسي الذي اعتمده الأفغاني طريقًا للإصلاح، بل الأخذ بهذه الأفكار لدى الأفغاني كفيل بأن يأتي بنتائج عكسية لما ترجوه حركة الإصلاح الديني السياسي، وعلى الجملة، فإن مواقف الأفغاني الكلامية السياسية، تعكس في مجملها طبيعة الموقف الإسلامي من الغرب في ذلك الوقت، وكذلك الموقف من الأفكار الليبرالية الغربية التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية، بحيث نستطيع أن نقول ـ إلى حد ما ـ إن التفكير الفلسفي في تلك الفترة يعكس الموقف من الغرب: قبولاً، أو رفضًا، أو تعديلاً.

إن «محمد عبده» قد ارتكز في برنامجه الإصلاحي على أمرين أساسين: أحدهما: ضرورة العودة إلى الأصول الإسلامية الأولى المبرأة من أدران التقليد والبدع، تلك البدع التي قعدت بالإسلام وأهله عن ملاحقة ركب التقدم الأوروبي، إذ أدرك «محمد عبده» باعتباره فليسوفًا مسلمًا أن الإصلاح الحقيقي لأمور المسلمين لا يمكن أن يتم إلا في إطار الدين

الإسلامي، الذي هو دين سيادة وسلطان جمع بين سعادة الدنيا والآخرة، بالإضافة إلى أنه دين مدني واجتماعي وروحاني، فهو دين الدولة، ومنهج شامل لكافة أنظمة الحياة. وثانيهما: الدعوة إلى الأخذ بأسباب تقدم الحضارة الغربية، وفي مقدمة تلك الأسباب الأخذ بالعلوم التجريبية الغربية التي أسهمت إسهامًا فعّالاً في تطور الحضارة الأوروبية وسيادتها ويرتبط هذا بسابقه ارتباطًا وثيقًا، إذ العودة إلى الأصول الإسلامية والدين الحق يؤديان إلى أن يأخذ المسلمون بالعلوم الكونية التجريبية، فكلما نما علم الدين الحق وازدهر ازدهرت معه العلوم الكونية.

وفيما يتعلق بالركيزة الأُولى التي ارتكز عليها الإصلاح الديني عند محمد عبده، وهو إصلاح يعكس في حقيقة الأمر موقف المفكر المسلم المأزوم تحت ضغط الحضارة الغربية المسيطرة، وعلمانيتها المسيحية التي تتعارض مع أصول الإسلام وتعاليمه، بالإضافة إلى ذلك الهجوم المتواصل على التعاليم الدينية تارة باسم العقل، وتارة باسم العلم، وهي العودة إلى الإسلام الصحيح، وهي ركيزة سوف نجدها لدى اتباع مدرسة محمد عبده من بعد، وسوف تؤثر بقوة في تيارات الإحياء الديني في مصر ابتداء من جماعة الإخوان المسلمين وما تفرع منها من جماعات دينية إحيائية، تختلف فيما بينها في فهم مفهوم العودة إلى الإسلام في مواجهة الواقع المأزوم، تحت ضغط الغرب أيضًا في جانب كبير من أسبابه، تلك العودة تتطلب الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد الديني، وتحقيق المصالحة إن صح استخدام هذا التعبير - بين النص الديني الثابت والواقع التاريخي المتغير، وذلك الاجتهاد الذي يعيد الحياة إلى التعاليم الإسلامية، ويجعلها فاعلة في الواقع مؤثرة فيه، كما أن هذا المبدأ يتيح لكثير من الأفكار الغربية والتعاليم أن تدخل إلى بنية التفكير الديني الإسلامي إذا لم تكن هذه الأفكار تتعارض مع الأصول الإسلامية الثابتة كما أن هذا الاجتهاد يمكن المسلمين من أن يحققوا نهضتهم في إطار الدين الإسلامي لا خارجه، كما أن إعادة الفاعلية لدور النص الديني (القرآن والسنة) في الواقع المُعاش وأنظمته الاجتماعية والسياسية والثقافية، تتضمن الدعوة إلى إعادة دور العقل والعلم في فهم النص الديني، وإعادة قراءته وتأويله وفهمه في ضوء احتياجات الواقع

المُعاش بما لا يمس أصول الإسلام وأركانه.

العقل والعلم يستطيعان أن يضعا التعاليم الإسلامية في قالب عقلي وعلمي معًا، وبذا لا تتعرض التعاليم الإسلامية للهجوم إن بدعوى مخالفة الدين للعلم أو مخالفته للعقل، وإعادة التأويل والقراءة بواسطة العقل لا تتعارض مع دور النص الديني إذ لا تعارض بين النص والعقل في خطاب عبده، ولا يفضي تحكيم العقل أو النظر في النص الديني إلى تاريخية الوحي، مما يشير إلى أن نهضة التفكير الفلسفي في مصر تتّسم بعودة فكر المعتزلة وتمجيد العقل والعلم معًا، وإعادة تأويل النص بما لا يخل بالأصول الإسلامية في ضوء متطلبات الواقع واحتياجاته العقلية والعلمية. إن إعادة التأويل أو القراءة الأُخرى للتعاليم الدينية في كتابات عبده تهدف إلى وضع هذه التعاليم في قالب حديث يستطيع أن يقف في مواجهة العلمانية الغربية التي بدأت تتسرب إلى العالم الإسلامي. إلا أن أفكار عبده حول النص والعقل والعلم، وإعادة تأويل العقائد الإسلامية بما يتفق مع العقل والعلم الغربيين، وذلك في الأفعال الميتافيزيقية التي تقع متحققة في نطاق الواقع. إن التأويل لدى عبده يعمل في إطار الغيب الذي تحقق في عالم الواقع، ويعتبر موقف عبده من المعجزات الكونية أصدق مثال على ذلك.

ومن خلال إدراك «محمد عبده» لدور التعاليم الدينية في إحداث النهضة كانت دعوته إلى تجديد التعليم الديني وإعادة بنائه مرة أخرى مما يدعم دور الدين في نفوس المصريين، ويقوي أثره فيهم، إذ لا دولة حقيقية بدون تعليم، ولا تعليم بدون تربية، ولا تربية حقيقية بدون التعاليم الدينية الإسلامية، ومن هنا يهاجم «عبده» المدارس الأجنبية والإرساليات التبشيرية، التي تعمل على زعزعة الهوية الإسلامية والتشكيك فيها وتحويل أبناء المسلمين إلى المسيحية، ويتوجه بالنقد الشديد إلى أولياء الأمور الذين يرسلون أولادهم للتعليم في هذه المدارس الأجنبية.

وكذلك من خلال برنامجه الإصلاحي، يتوجه عبده بالرد على آراء «فرح أنطون» الذي دعا إلى نزعة علمانية غربية، وهاجم الدين باسم العقل

والعلم، موضحًا أن عدم الارتباط بين السلطة الدينية والسياسية في المسيحية أدى إلى ازدهار العلم الأوروبي وتقدمه، وإلى تسامح المسيحية مع العلم، ولقد كان الإسلام لربطه بين السلطتين: السياسية والدينية مضطهدًا للعلم غير متسامح معه وأن الحل الوحيد حتى يزدهر العلم والعقل في الإسلام، وهو فك ذلك الارتباط بين الدين والسياسة والسير على النمط الغربي المسيحي، وقد رفض عبده آراء، فرح أنطون العلمانية، موضحًا أن النزعة العلمانية ضرورة في الغرب لأن طبيعة الديانة المسيحية ذاتها تتعارض مع العلم والعقل على حين أن أصول الإسلام لا تتعارض مع العقل والعلم، وانتهى إلى أن العلمانية ضرورة في المسيحية ولكنها تتعارض مع أصول الإسلام ومبادئه التي تعتمد على العقل والعلم على اعتبار أن الإسلام خاتم الأديان السماوية، وبه اكتمل العقل الإنساني الاستدلالي، وكذلك رفض آراء «هانوتو» فيما يتعلق بطبيعة الإسلام والمسلمين، والربط بين المدنية والديانة، وعزو تخلف المسلمين إلى دينهم السامي وعقليتهم البسيطة.

وإذا كانت التعاليم الإسلامية، هي خاتمة التعاليم الإلهية، وبها اكتمل العقل الاستدلالي الذي يستطيع أن يعمل دون الحاجة إلى نبوة أخرى بعد النبوة الخاتمة، وإذا كانت أصول الإسلام لا تتعارض مع العقل والعلم، إذ الإسلام دين عقلي وعلمي، ولا يعني هذا الاستغناء عن الدين بالعقل والعلم، إذ ذلك أمر لا معنى له فإن عبده يدعو إلى الأخذ بالعلوم الغربية التي أسهمت في تقدم الحضارة الغربية، الأمر الذي يعكس موقف عبده التوفيقي من الحضارة الأوروبية والفكر الغربي اللذين يضغطان بقوّة على الواقع الإسلامي المتأزم، وهو في هذا كله يحاول أن يقدم الوسائل الإسلامية العقلانية، باعتبار أن عقلانية الإسلام وسيلة الإنقاذ. والإسلام أمام خطر الحركة العلمانية الحديثة، معيدًا بذلك الحياة إلى جدليّات المتكلمين الأول والعقلانيين.

إن «رشيد رضا» قد انطلق من نفس المنطلق الذي انطلق منه الأفغاني ومحمد عبده، وهو أن العودة إلى الإسلام الصحيح المبرأ من البدع

والتقاليد، هي السبيل الوحيد لتحقيق النهضة الإسلامية في مواجهة الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي حلت بالمجتمع الإسلامي، نتيجة للتراجع التدريجي لدور الدين في حياة المسلمين، وهو في دعوته للعودة إلى الأصول الإسلامية الأولى، إنما يعبر عن موقف التفكير الإسلامي الحديث من الغرب وأدواته الفكرية الليبرالية التي تتعارض مع الأصول الإسلامية كما أنه يعكس مجموعة من الأزمات السياسية بصفة خاصة الموجودة على الساحة السياسية في العالم الإسلامي والثقافية التي تمثلت في دعوات التغريب والاتجاه إلى الآخر والاعتماد عليه كلية، وهذا الطابع، وهو الموقف من الغرب ومحاولة إيجاد حل لمشكلة اجتماعية وسياسية وثقافية موجودة على الساحة الإسلامية، هو الطابع الأساسي الذي طبع الأصولية الإسلامية في العصر الحديث منذ بدايتها على يد جمال الدين الأفغاني إلى وقتنا الحاضر.

وهذه العودة إلى الأصول الإسلامية الأُولى، ترتبط في تعاليم رشيد رضا، برفض التقليد والدعوة إلى فتح الاجتهاد وتحقيق التوازن بين النص والعقل والعلم، كما قرر أستاذه من قبل، على نهج اعتزالي، يكون التأويل فيه أداة أساسية لتحقيق هذا التوازن بين النص والعقل والعلم، أو بين النص الثابت وبين الواقع التاريخي المتغير، لكن هذا التأويل لا يعمل إلا في الغيب المتحقق في عالم الواقع، ولعل موقف رشيد رضا من المعجزات الكونية والكرامات الصوفية، بتأويل الأولى، ورفض الثانية، والدعوة إلى تطهير الإسلام من هذه البدع التي ألصقت بجوهر الدين الحق فعاقت تطوره، وأفقدته أثره في الواقع الإسلامي المعيش، وجعلت رسوم العقيدة مجرد شكليات منعزلة عن روحانيتها التي تميزت بها في عصور ازدهار الإسلام، ما يوضح هذا الموقف.

ولقد شغلت رضا، كما شغلت من قبل الأفغاني، وإلى حد ما الإمام محمد عبده، المشكلة السياسية التي زادت حدتها بعد سقوط الخلافة الإسلامية على يد كمال أتاتورك سنة ١٩٢٤م وانتشار الدعوة إلى العلمانية القومية، التي تناقض من وجه ما الأصول والتعاليم الإسلامية وهي دعوة

انتشرت من قبل على يد المسيحيين الشوام، وعمل «كرومر» على ازدهار هذه النزعات القومية العلمانية، ثم بعد ذلك على يد تلاميذ محمد عبده الليبرالين أنفسهم، فنجد رشيد رضا يدعو إلى الوحدة الإسلامية التي ترتكز على الإسلام كإطار شامل ترتكز عليه وحدة المسلمين، هذا الإطار لا يتناقض مع حقوق الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي ويرفض الدعوة إلى الجنسية والوطنية التي ترتكن إلى الوطن ومصلحته أكثر مما ترتكن إلى الدين وأصوله. وإذا كان الدين هو المعيار الأساسي، والطريق الوحيد لتحقيق النهضة، فإن «رضا» من هذا المنطلق يرفض الدعوة العلمانية التي تعزل الدين عن كافة مناشط الحياة، وإن كانت ردوده قد اتّسمت بالعاطفة والخطابية على العكس من ردود أستاذه التي حملت طابعًا عقلانيًا تحليليًا لأصول الدين المسيحي وأصول الدين الإسلامي موضحة أنه في الوقت الذي تنسق فيه العلمانية مع المسيحية، وتصبح ضرورة لا بد منها للمدنية الغربية، فإن العلمانية ـ فصل الدين عن الدولة ـ تتناقض مع الأصول الإسلامية، التي تنطلق من مبدأ أساسي، وهو شمولية الإسلام لكافة مناشط الحياة. ويظهر أن طبيعة المرحلة وظروفها التاريخية التي عاش فيها رشيد رضا، قد أدت إلى إتسام تفكيره بنزعة خطابية عاطفية إلى حد ما، فلم يتخذ فكره، شكل البناء الفكري المتكامل المتماسك المتناسق، ولم نستطع أن نعثر لديه على جديد يمكن أن يضاف إلى ما قدمه أستاذه الإمام محمد عبده، سوى ربطه بين ضرورة الإصلاح الديني والإصلاح السياسي، وهو أمر تغافله محمد عبده، إذ فرغ دعوة الأفغاني، التي انبثقت من التحديات الداخلية والخارجية التي واجهها العالم الإسلامي من مضمونها الثوري، كما اتسمت أفكاره السياسية، وبصفة خاصة حول الخلافة بضرب من المثالية، وربما كانت الظروف السياسية والثقافية التي عاشها «رضا» جعلت من دعوته للخلافة الإسلامية أمرًا ضروريًا، باعتبارها وسيلة أساسية لمواجهة التحدي الغربي.

إن أفكار جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، التي نبعت من التحديات الخارجية والداخلية التي واجهت ـ ولا زالت ـ المجتمع الإسلامي، سوف تكون الخلفية الثقافية والدينية والسياسية لتيارات الإحياء

الديني في مصر المعاصرة: «الإخوان المسلمون»، «التكفير والهجرة»، و«الجهاد» على تفاوت بين هذه الاتجاهات واختلاف في وجهات نظرها تجاه مسألة الإصلاح الديني. ولقد عاصر رشيد رضا نشأة الجماعة الأم لتيارات الحركة الإسلامية، ليس في مصر وحدها، بل في العالم الإسلامي كله، وهي جماعة «الإخوان المسلمون» التي تفرع عنها سائر اتجاهات وتيارات الحركات الإسلامية في العالم الإسلامي، فقد حضر الشهيد حسن البنا بعض دروس رضا.

٣ ـ تعود عوامل الإحياء الإسلامي في مصر وربما في غيرها من بلدان العالم الإسلامي ـ أيضًا ـ إلى عدة أمور، منها: ما يتصل بالدين الإسلامي نفسه، إذ جاء هذا الدين منذ بدايته الأولى دينًا شاملاً، والدين والدولة فيه وجهان لحقيقة واحدة، ففيه نظام للحكم الداخلي، وفيه نظام للقضاء، ثم نظام للثقافة والتعليم يقضي على الجهالة والظلام، حقًّا إن الدولة ليست من أركانه الأساسية، ولكن هناك من الواجبات الدينية التي تشكل جزءًا من عقيدة المسلم، كإقامة الحدود والجهاد مثلاً، لا يتم إلا بوساطة الدولة، وقد أكد الإسلام على طبيعته هذه منذ البداية الأولى له، فقد كان النبي ﷺ رجل سياسة ومؤسس دولة، فليس في الإسلام ـ كما هو الحال في المسيحية ـ دعوة إلى ترك ما لله وما لقيصر لقيصر، وبالتالي فإنه في الوقت الذي تقبل فيه المسيحية العلمانية، وفصل الدين عن الدولة فإن الإسلام يأبي ذلك، لأن أصوله تتعارض مع العلمانية الغربية أصلاً، ولعل الحركات التجديدية التي قامت خلال التاريخ الإسلامي كله تؤكد هذه الحقيقة.

ومنها ما يتصل بالأوضاع الخارجية التي أحاطت بالعالم الإسلامي، إذ وقع العالم الإسلامي بعد الحرب العالمية الأولى فريسة للدول الاستعمارية الغربية التي لم تحاول بسط نفوذها السياسي فحسب، بل عمدت كذلك إلى فرض نموذجها الثقافي، ومن خلال القبضة الاستعمارية تسربت مجموعة من الأفكار الليبرالية الغربية، التي سعى الاستعمار الغربي للترويج لها: إن بنفسه، وإن من خلال أبناء البلاد الوطنيين الذين تلقوا ثقافة غربية فدعوا

إلى التغريب الكامل باعتباره وسيلة أساسية للنهضة، أمثال: طه حسين، وسلامة موسى، وأحمد لطفي السيد، وإسماعيل مظهر، بالإضافة إلى الليبراليين الشوام الذين عملوا في ظل الاحتلال البريطاني، مثل: شبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف، وفارس نمر وشاهين مكاريوس، وانتقل الكثير من أفكار هؤلاء إلى الليبراليين المسلمين أمثال، علي عبد الرازق، وأحمد لطفي السيد، وإسماعيل مظهر، ومحمود عزمي، وخالد محمد خالد في مرحلته الأولى على الأقل، وفي مثل هذه الظروف الخارجية التي فرضها الغرب: سياسيًا وثقافيًا، لا بد أن تفرض ظهور الدعوة إلى الإسلام المطلق كأداة للتحرر من الغرب: إن من الناحية السياسية، وإن من الناحية الثقافية، بالاتجاه إلى أسلمة كل ما هو دنيوي أو تسييس ما هو ديني، وبعبارة أُخرى البحث عن محتوى ديني لكل ما هو دنيوي، وهو أمر يعكس شمولية الإسلام وعمومية منهجه، وهذه الصفة، أي أسلمة كل ما هو دنيوي من علوم وثقافات ومعارف، تعد إحدى سمات الإحياء الديني في العصر الحديث وبصفة خاصة في فترة السبعينيات، من أجل تثبيت الهوية الإسلامية، وإثبات تميزها عن الآخر (الغرب). فالبحث عن محتوى ديني لكل ما هو دنيوي - فيما يبدو لي - يعكس رد فعل المسلمين تجاه الغرب، فهناك على سبيل المثال: علم السياسة الإسلامي، علم الاقتصاد الإسلامي، علم الاجتماع الإسلامي، نظرية المعرفة الإسلامية، وهناك جهود جادة تبذل لا من قبل أعضاء هذه الجماعات الإحيائية فحسب، بل من قبل باحثين متخصصين ينتمون إلى اتجاهات إسلامية متعددة (سنية وشيعية - أصولية معتدلة وأصولية راديكالية) للبحث عن مدلول أو محتوى إسلامي لهذه المجموعة من العلوم أو تلك وهو أمر فيما يبدو لي يهدف - مرة أُخرى - إلى بعث خصوصية الإسلام من جديد، وتحديد هويته الحضارية في العالم المعاصر.

ومنها كذلك ما يتصل بطبيعة الأنظمة السائدة في هذه البلاد، وما تتبناه هذه الأنظمة من أنساق سياسية وثقافية، قد لا تتفق مع شمولية المنهج الإسلامي. وفي حالة مصر - مثلاً - كانت البلاد تموج في عهد عبد

الناصر بالدعوة إلى الاشتراكية وإلى القومية العربية، وهي اتجاهات وإن كانت تبحث عن مدلول سياسي قومي، إلا أنها في جانب من جوانبها تقلص مدلول شمولية الإسلام وعمومية منهجه، وهي أيديولوجيات أثبتت فشلها من الناحية التطبيقية في الواقع المصري المعاصر، وكانت هزيمة ١٩٦٧م بمثابة إعلان فشل هذه الأنظمة المستوردة، هذا الفشل الذي ساعد كثيرًا على انتشار الدعوة إلى تطبيق الأيديولوجية الإسلامية، بدلاً من الأيديولوجيات الغربية المستوردة الفاشلة بالإضافة كذلك إلى ممارسات السلطات الناصرية تجاه أعضاء هذا الاتجاه الإسلامي المتمثل في «الإخوان المسلمين»، وهو أمر أسفر عن تناسل الكثير من الجماعات من رحم هذه الجماعة الأم، تلك الجماعات التي اتخذت وجهة راديكالية تجاه المجتمع وتجاه أنظمة الحكم كجماعة «التكفير والهجرة» وفي عصر السادات كان الانفتاح الاقتصادي، والاتجاه إلى الغرب، والصلح مع إسرائيل، وتطبيع العلاقات معها، واتفاقيات «كامب ديفيد»، كل ذلك كانت عوامل مشجعة على تنامي حركة الإحياء الديني في مصر، بالإضافة إلى الممارسات اللاإنسانية التي مارستها سلطات الحكم تجاه أعضاء هذه الجماعات وهي ممارسات أدت إلى تشجيع ظهور الدعوة إلى البديل الإسلامي، وضرورة تغيير نظام الحكم: إن باعتزال المجتمع وتكفيره في مرحلة الاستضعاف، ثم العودة إليه مرة أخرى في مرحلة التمكن ـ كما ترى جماعة التكفير والهجرة ـ وإن بالدعوة إلى الجهاد المسلح لإقامة نظام حكم إسلامي بدلاً من النظام القائم ـ كما ترى جماعة الجهاد ـ على تعدد اتجاهاتها واختلاف مواقفها تجاه: المجتمع، ونظام الحكم الغربي، والأقليات غير المسلمة في المجتمع المصري، وفي هذا كله نلاحظ الغلبة الأساسية للجانب السياسي من الإسلام على غيره من الجوانب الأُخرى، وهو أمر بدأ منذ دعوة «حسن البنّا»، ولكنه تنامى إلى حد كبير في المراحل المتأخرة لدى «جماعة الجهاد»، وأصبحت هذه القضية هي القضية الأم التي تشغل ذهن أرباب هذا التيار في مصر. هذا بالإضافة إلى كتابات «سيد قطب»، «وأبو الأعلى المودودي» التي أمَدّتْ هذه التيارات بذخيرة لا تنفذ عن فساد المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ونعتها بالجاهلية، وضرورة التغيير من خلال اعتناق

مبدأ الجهاد، لدى جماعة الجهاد، أو مفاصلة المجتمع الجاهلي في مرحلة الاستضعاف ثم العودة لإقامة النظام الإسلامي في مرحلة التمكن، كما ترى جماعة «التكفير والهجرة».

ولكن يبدو أن السبب الأساسي للإحياء في مصر - بالإضافة إلى التحديات الخارجية والداخلية يعود إلى طبيعة الإسلام نفسه كمنهج شامل لأمور الدنيا والدين، وحجم الذين يدينون به في مختلف أنحاء العالم، في وسط عالم تتزعمه الأيديوجيات الماركسية والرأسمالية، وبعد سقوط الماركسية وتفتت الاتحاد السوفيتي، أصبحت النظم الغربية والإسلام متقابلين وجهًا لوجه، حيث تكمن عوامل الإحياء والتجديد داخل الإسلام نفسه، والإحياء الديني في بعض جوانبه احتجاج على تلك السيطرة الرأسمالية يتخذ من الإسلام أداة له، باعتباره نوعًا من الاحتجاج السياسي والثقافي على ما يسود العالم اليوم من رغبة في تعميم الأيديولوجيات والمذاهب الغربية.

ولقد ارتبطت دعوة الإخوان لدى حسن البنا بالعودة إلى الإسلام بالشمول، فلم تكن كالدعوات السابقة عليها دعوة جزئية، تقنع بإصلاح سياسي (كحالة الأفغاني) أو إصلاح ديني تربوي (كحالة محمد عبده)، أو محاربة البدع والخرافات الصوفية والمناداة بالتوحيد الخالص (كحالة محمد بن عبد الوهاب) فهناك في تعاليم البنّا محتوى ديني أو صيغة دينية لكل ما هو دينوي انطلاقًا من شمولية المنهج الإسلامي، ومن هنا هدفت حركة البنا إلى إعادة ثقة الأمة بدينها على أنه المنهج المؤهل لبناء حياتها على أحسن ما يكون البناء تماسكًا واستقرارًا على أنه العقيدة القادرة على أن تخوض بهم معترك كل صراع، وتحقق لهم النصر، والتمكين والاستخلاف، كما هدف إلى مواجهة الفلسفات والأفكار الغازية بما يكشف زيفها وانحرافها ويمنح الأمّة القدرة على نقض أصولها، وكشف مثالبها وعيوبها، والعمل على تنظيف المجتمع من أسباب الانحراف والانحلال، بما يحفظ على الأجيال الأخلاق الكريمة والمثل الرفيعة، بالإضافة إلى العمل على تكوين طليعة واعية مؤهلة روحيًا، وفكريًا، وسياسيًا، وتنظيميًا لتخليص المسلمين من

التيه والضياع الذي هم فيه، وجعل القوامة للإسلام في حياتهم، وتعبيدهم لله فكرًا وأخلاقًا وتشريعًا.

ويتطور فكر الإخوان على يد سيد قطب الذي كان أكثر راديكالية، أو لنقل أكثر ثورية في مواجهة الواقع من حسن البنا، وربما كان للظروف التي عاشها سيد قطب في الحقبة الناصرية أثرها في موقفه من الواقع المعاصر، تلك الظروف التي دفعته إلى رمي المجتمعات المعاصرة بالجاهلية والابتعاد عن الحاكمية الإلهية بتفسيرها الصحيح، وربما كان يقصد من وراء ذلك ضمنًا إلى رمي الحقبة الناصرية بالجاهلية بوجه خاص.

وفي معرض المقارنة بين سيد قطب وحسن البنا، نجد أن البنا لم يطلق أية شعارات في مواجهة الواقع، بل كان موقفه تجاهه في غاية الاعتدال، باعتباره واقعًا إسلاميًا كل ما يحتاجه هو توثيق ارتباطه بإسلامه فكريًا وعمليًا عن طريق الوعي والتربية، ومن هنا لم ترد كلمة «جاهلية أو دار حرب» في تعاليم البنا أو تحليلاته للمجتمع المصري، وعلى أساس هذا الموقف كان أفراد الإخوان يتعاملون مع الواقع، ويتعايشون فيه، ويرتبطون به. أما قطب فهو على العكس من ذلك يعتبر الواقع جاهليًا، ويدخله ضمن دور الحرب التي تعادي الإسلام، ويطالب المسلم بألا يتعايش مع ذلك الواقع إلا ضمن الحدود التي تمليها عليه عقيدته، وعليه أن يفاصل المجتمع: عقيديًا وشعوريًا أولاً، ثم عمليًا ثانيًا، حتى يبتعد عن مؤثرات الواقع الجاهلي التي تؤثر إلى حد كبير في تأجيل نصر الله للطليعة المؤمنة. وهو يختلف كذلك ـ في تقرير جاهلية المجتمع المعاصر ـ عن مواقف كل من «جمال الدين الأفغاني»، «ومحمد عبده»، «ورشيد رضا»، إن هؤلاء لم يرفضوا الواقع الاجتماعي ولم يصفوه بالجاهلية، ولم يطالبوا بالانعزال عنه، بل إنهم في كثير من الأحيان قدموا بعض التنازلات للحركة الحديثة، هذه التنازلات التي هاجمها رجل مثل الشيخ مصطفى صبري. أما قطب فإنه يرفض ذلك نهائيًا أيضًا، فإن كل الأنظمة البشرية التي تتبناها المجتمعات المعاصرة هي أنظمة جاهلية لديه، يعبد فيها البشر غيرهم من البشر، ولا يعبدون رب البشر. وطبقًا لهذا الموقف فإن الخطاب القطبي يرفض التعامل

مع كل الأنظمة الحاكمة المعاصرة، باعتبارها أنظمة بشرية جاهلية، وهو أمر لا نجده لدى أسلافه من رجال الحركة الإسلامية في العالم العربي.

وعند سيد قطب تبرز قضية الجهاد مرتبطة بالواقع الذي لا تطبق فيه الحاكمية الإلهية، سواء كان أهل هذا الواقع يدينون بالإسلام أم لا. ومن هنا تتحول البلاد التي يدين أهلها بالإسلام، ولكن لا تطبق فيها الحاكمية التشريعية إلى «أرض حرب»، بالإضافة إلى البلاد التي يدين أهلها بديانات أخرى غير الإسلام. وهنا يرفض سيد قطب أن يكون الجهاد في الإسلام للدفاع عن دار الإسلام، التي يدين أهلها بالإسلام ويطبقون الحاكمية الإسلامية فحسب، بل الجهاد لديه يكون لنشر الحاكمية الإلهية التشريعية بين كل شعوب الأرض، وذلك أمر ينبع من طبيعة المنهج الإسلامي ذاته، بالإضافة إلى جهاد البيان والدعوة، وهو أمر لا نجده لدى البنا ولا لدى من قبله من دعاة الفكرة الإسلامية منذ الأفغاني ومن بعده. كذلك فإن سيد قطب يرى أن الأسلوب الأساسي لبناء المجتمع المسلم، يكمن في تكوين الجماعة المسلمة المنعزلة عن الواقع الجاهلي بكل مؤثراته والمفاصلة له، ثم يتحقق بعد ذلك نصر الله ـ تعالى ـ لهذه الطليعة المؤمنة، على حين نجد لدى البنا ولدى من قبله استغلال كافة الطرق المتاحة لنشر الدعوة الإسلامية، وأهمها تكوين رأي عام إسلامي، وصبغ مظاهر حياة المجتمع بالصفة الإسلامية.

هذا الفكر الذي أنشاه قطب في «معالم في الطريق» ربما وجد بعض التجاوب بين بعض الإخوان أول الأمر، كما أنه وضع الأيديولوجية الأساسية التي تنطلق منها الفصائل الأخرى للحركة الإسلامية في مصر في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين بحيث أصبح هي الكتاب يمثل البيان الإسلامي أو الوثيقة الأساسية لكل تلك الحركات أو الفصائل الإسلامية في مصر وغيرها من بلدان العالم، بالإضافة إلى أثر الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي عاشتها مصر في عصر السادات، تلك التي أدت إلى ازدهار الصحوة الإسلامية في مصر بتياراتها المتعددة: «الإخوان المسلمون، والتكفير والهجرة، والجهاد» والسلفية.

٤ ـ إن التيار الليبرالي في مصر، الذي تأثر بتعاليم الإمام محمد عبده، وبالثقافة الغربية الوافدة، وبما قدمه له كرومر من رعاية، بدأ يبث أفكاره الليبرالية المتحررة من قيود التعاليم الإسلامية وقد بدأ هذا التحرر ـ كما بدأ في الغرب ـ بفك ذلك الارتباط الوثيق بين الله (التعاليم الإسلامية ممثلة في الكتاب والسنة) وبين الدولة (ممثلة في النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية) بإحلال «الإنسان» محل «الله» في وضع هذه النظم الدنيوية، وجعل «الله» مؤسس العقيدة الفردية التي تعكس طبيعة العلاقة بين العبد وبين الله، تلك العلاقة التي تحدد في أشكال العبادة الدينية، وقد كانت هذه الدعوة إلى إحلال «الإنسان» محل «الله» في وضع النظم الدنيوية تأخذ تارة بوجهة علمية، وتارة بوجهة عقلية.

ولقد لعبت الأقليات المسيحية في مصر، دورًا كبيرًا في الترويج لهذه الدعوة، إن بدعوى حرية الفكر، وإن بدعوى انتهاء دور الدين، بعد أن بلغ العقل الإنساني غاية كماله، وأمكنه الاستغناء عن معونة السماء، على اعتبار أن الدين ـ كما قرر دور كايم وأوغست كونت من قبل ـ تعبير عن جهل الإنسان بأسباب الظواهر المحيطة به، أي إنه يعكس اغتراب الإنسان عن واقعه المُعاش. ومن ثم ارتبط الدين بتطور الإنسان العقلي والعلمي، وعندما بلغ الإنسان كماله العقلي والعلمي أمكنه الاستغناء عن الدين، وقد أخذ ذلك شكلاً متطرفًا لدى الأقليات المسيحية، تمثل ذلك في كتابات شبلي شميل، وسلامة موسى، وفرح أنطون، وربما كانت الخلفية الثقافية الغربية للمسيحيين في مصر، بالإضافة إلى كونهم أقلية، يرون أن النظام العلماني هو أفضل النظم بالنسبة لهم، أدت إلى ألا يجد هؤلاء المسيحيون حرجًا في مهاجمة الدين ورفض ولوجه في تنظيم شؤون المجتمع والدولة إن بدعوى العقلانية تارة، وإن بدعوى العلم، وهنا أمدت الداروينية المسيحيين في مصر ـ كما أمدت الماديين في أوروبا بزاد كبير لمهاجمة الدين، على اعتبار تناقضه مع العلم.

لكن هذه الدعوة الليبرالية التي اتخذت أول ما أتخذت شكلاً سياسيًا، يحل «الإنسان» فيه محل «الله» لم تلبث أن انتقلت إلى الليبراليين المصريين،

أتباع مدرسة الإمام محمد عبده، والمتأثرين بالثقافية الغربية، فكتب علي عبد الرازق كتابه «الإسلام وأصول الحكم» موضحًا فيه أن الخلافة ليست متأصلة في الفكر الإسلامي، إذ لا دليل عليها في الكتاب والسنة والإجماع، أما حكومة النبي في المدينة، فلم تكن لديه حكومة بالمعنى الحقيقي، وبالتالي كان نظام الخلافة الإسلامية الذي وجد بعد وفاة الرسول ﷺ نظامًا سياسيًا، وينتهي به الأمر في هذا الكتاب إلى الدعوة إلى نزعة علمانية خالصة. وقد تركت هذه الآراء أثرًا كبيرًا في الليبراليين المسلمين الذين جاءوا من بعده، فوجدنا إسماعيل مظهر يرفض نظام الخلافة على اعتبار أنه نظام غيبي، لا يتفق ومقتضيات الواقع المعاصر الذي يعيشه المسلمون، ويدعو إلى الانتقال من المرحلة الغيبية الميتافيزيقية (مرحلة الدين) إلى المرحلة العلمية الوضعية (مرحلة الإنسان) ووجدنا أحمد لطفي السيد وطه حسين يدعوان إلى علمانية الفكر الديني على اعتبار أن السياسة تقوم على المنافع لا على الدين. ثم هاجم خالد محمد خالد الارتباط بين الدين والدولة في كتابه «من هنا نبدأ» ثم عدل عن هذه الآراء في كتابه «الدولة في الإسلام». وكذلك دعا حسين مؤنس.

ويقدم هؤلاء جميعًا آراء تكاد تكون متقاربة، تعتمد في أغلب الأحيان على الفهم الملتوي لحوادث التاريخ الإسلامي، كما تعتمد على التأويل السيّئ والمغرض لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، ومعظم هذه الكتابات تستقي معلوماتها من الكتاب الأم الذي وضعه علي عبد الرازق من قبل منكرًا فيه أن تكون الخلافة من أصول الإسلام، وأن يكون هناك ارتباط وثيق بين الدين والدولة. ذلك أن علمنة الإسلام لا تعني في التحليل الأخير سوى القضاء على الإسلام كدين.

صحيح أن الليبراليين المسلمين يعترفون بوجود الله ـ تعالى ـ لكنهم لا يعترفون بسلطة الكتاب الذي أنزله أو بتعبير أدق يعطلون الجزء المتعلق بسلطة الله وهيمنته على شؤون الدولة وتنظيم المجتمع، وينقلون هذه السلطة من «الله» إلى «الإنسان»، ولا يدعون «لله» سلطة سوى تلك السلطة التي تمارس فيها أشكال العبادات والطقوس الدينية، التي تجعل من الدين

ظاهرة تمارس على المستوى الفردي، فحسب، تعكس تلك العلاقة الشخصية بين «الإنسان» و«الله». وهنا، ليس لنا أن نبحث عن فرق بين الإسلام وغيره من الأديان السماوية ولا حتى الوضعية، إذ أضحى الإسلام بعد أن فرغ من مضمونه الدنيوي مجرد أداة لتنظيم تلك العلاقة الفردية بين العبد وربه. هي لدى الليبراليين المسلمين مذهب يؤمن بوجود الله ولكنه ينكر سلطة الله في «الأرض» من خلال إنكاره لسلطة وحيه (القرآن والسنة) أو بتأويل هذه السلطة بما يفضي إلى إنكار سلطة القرآن والسنة في تنظيم شؤون الدولة. أو على الأقل تعطيل جزء ليس بالقليل من الوحي، بإعادة تأويله بما يفضي إلى إنكاره.

ومن هنا، نستطيع أن نقول إن المرحلة الأُولى لتطور علم الكلام الليبرالي في مصر، بدأت بالتحول من سلطة «الله» إلى سلطة «الإنسان» فيما يتعلق بالدولة والنظم الاجتماعية والسياسية متأثرة في ذلك بتطور علم الكلام المسيحي في الغرب في مراحله الأخيرة. وقد وجد ذلك لدى المسيحيين أولاً؛ شبلي شميل، وسلامة موسى، وفرح أنطوان، ويعقوب صروف. ثم الليبراليين المسلمين ثانيًا؛ علي عبد الرازق، وإسماعيل مظهر، وأحمد لطفي السيد، وطه حسين، محمد حسين هيكل، ومحمود عزمي، وحسين فوزي، وقد ارتبط في بعض مراحله بالدعوة إلى القومية المصرية ذات المشرب العلماني.

وتتقدم النزعة الإنسانية على يد «عبد الرحمن بدوي» الذي اهتم أولاً بطبيعة العلاقة بين التراث اليوناني والفكر الإسلامي والدراسات الظاهرية، ثم اهتم ثانيًا بالوجودية وتبناها كمذهب وعمل على الترويج لها في الأوساط الثقافية المصرية. وفي هذه النزعة يكون الإنسان هو مركز الوجود والكون، أي الإنسان الكامل أو الإنسان المؤله، وهنا يتجه عبد الرحمن بدوي من خلال نظرته إلى الإنسان على اعتبار أنه مركز الوجود، إلى صوفية وحدة الوجود، فلا نجد لديهم فرقًا بين الله والإنسان والعالم.

والنزعة الإنسانية لدى التيار الليبرالي في مصر، تكاد تكون قد أخذت صورة متكاملة في كتابات حسن حنفي، بتحويل علم الكلام كله

من دراسة الإلهيات إلى دراسة الإنسانيات، على اعتبار أن الميتافيزيقيا أو الغيب اختراع إنساني في لحظة من لحظات الاغتراب فتصور الإنسان الله على مثاله وخلقه على صورته، وأضفى عليه الأوصاف التي يود الإنسان أن يكون عليها ولكنه لا يستطيع، وعندما ينتهي اغتراب الإنسان تعود إليه تلك الصفات الحقيقية التي خلعها على الله على اعتبار أنه الإنسان الكامل. وقد تأثرت هذه النزعة تأثرًا كبيرًا بالكتابات التجديدية المعاصرة في علم الكلام المسيحي، وضرورة التحويل الكامل للاهوت من دراسة الإلهيات إلى الإنسانيات.

٥ ـ إن قضية الألوهية في الفلسفة الإسلامية المعاصرة، قد اتخذت مكانة مهمة، وتعددت الآراء العقلية والدينية والعلمية فيها، بحسب الموقف الفكري والخلفيّة الثقافية التي تحكم هذا المفكر أو ذاك. وقد وقعت هذه التعاليم تحت تأثير ثلاثة عوامل: أولها، التراث الكلامي الاعتزالي، والأشعري، والماتريدي، والسلفي، ثم الفلسفة الإسلامية ذات الطابع اليوناني، وما قدمه هذا التراث من أدلة على إثبات وجود الله، ثم الفلسفة الغربية الحديثة المتأثرة بالفكر المادي الدارويني، أو بالنزعة الإنسانية لدى هيغل، وفيورباخ، وإنجلز، ونيتشه، وسارتر وغيرهم.

ولقد بدأ علم الكلام الإسلامي الحديث في مصر على يد الأستاذ الإمام محمد عبده في «رسالة التوحيد» إذ يتجه إلى إثبات وجود الله ـ تعالى ـ معتمدًا على الأدلة الكلامية التقليدية، فنجده يستخدم دليل الممكن والواجب الذي استخدمه من بعده مصطفى صبري، ولدى النزعة التطورية العلمية في الفكر المصري لا نجد هذا الدليل، بل نجد نفي وجود الله تمامًا لدى شبلي شميل، وإثباته على أنه علة أولى لدى إسماعيل مظهر الذي يعتقد أن الداروينية لا علاقة لها بالبحث في أصل الدين، ونجد رفضًا لهذا الدليل لدى حسن حنفي ليس من منظور عدم صلاحية هذا الدليل لإثبات وجود الله، بل من منظور أن إثبات وجود الله يدمر العالم والإنسان. كما نجد محمد عبده يستخدم دليل الغائية والنظام الكوني، ويرفض الاتجاه التطوري هذا الدليل رفضًا تامًا، ولا نجد هذا الدليل لدى

حسن حنفي. أما دليل عدم جواز التسلسل إلى ما لا نهاية، فالشيخ محمد عبده يهمله أو يرفضه، أما مصطفى صبري فإنه يدافع عن هذا الدليل دفاعًا قويًا.

أما بالنسبة للتيار التطوري فلا نجده يستخدم هذا الدليل، لأنه ينكر أصلاً وجود الله ـ تعالى ـ كما هو الحال لدى شبلي شميل. أما حسن حنفي فإنه يرفض هذا الدليل، وكذلك دليل الجوهر والعرض، لأن إثبات وجود الله بدليل عقلي أو تجريبي، يؤدي إلى تدمير الإنسان وحريته، ويجعله مغتربًا في واقعه. إن إثبات وجود الله لديه لا يعني سوى وجود مجتمع محبط مغترب، يعاني من المشكلات التي لن يستطيع أن يجد لها حلاً.

أما الصفات الإلهية، فنجد محمد عبده يثبت الصفات الإلهية في «رسالة التوحيد»، وكذلك مصطفى صبري، وحسن البنا، بينما ينكر الاتجاه المادي بطبيعة الحال كل حديث عن الغيب ولدى حسن حنفي تكون الصفات إنسانية لا إلهية، هي في الله على سبيل المجاز وفي الإنسان على الحقيقة، هي تعبير عن وصف الإنسان الكامل، وأمنيات الإنسان ورغباته التي لا يستطيع تحقيقها، وبالتالي فإن إثباتها لله، بل إن مجرد إثبات وجود الذات الإلهية، هو تدمير للإنسان والعالم.

أما قِدَم العالم وحدوثه، فنجد لدى محمد عبده القول بالحدوث في رسالة «التوحيد»، ونجد القول بالحدوث لدى مصطفى صبري، بينما يتخذ الاتجاه الليبرالي المادي التطوري جانب القول بقدم العالم، ويوافقهم في ذلك أصحاب الاتجاه الليبرالي الإنساني، ويزيدون أن القول بالحدوث يؤدي إلى تدمير العالم والإنسان، دون دليل لهذه الحجة المكرورة، والتي تشبثوا بها في مسألة وجود الله ومسألة الصفات الإلهية أيضًا.

٦ ـ إن النبوة قد أخذت في الفلسفة الإسلامية المعاصرة في مصر مكانة مهمة، لدى محمد عبده كانت النبوة ممكنة الحدوث لحاجة الإنسان إليها في الدنيا والآخرة، والأمر كذلك لدى مصطفى صبري، غير أننا نجد لدى أصحاب الاتجاه الإنساني أن النبوة ممكنة أي جائزة الوقوع نظرًا للحاجة إلى اختصار الجهد البشري والوقت حتى ينصرف العقل الإنساني إلى

التحقيق العلمي، وقد صارت الآن بعد اكتمال الإنسان مستحيلة. ونجد محمد عبده يرفض القول بالوجوب من منظور تنزيه الله - تعالى - بنفي الإيجاب، لكن حسن حنفي يرفضه من منظور أن القول بالوجوب يؤدي إلى تدمير الإنسان والقضاء عليه، ويرفض كل منهما القول بالاستحالة، فمحمد عبده يرفضها لحاجة الإنسان إليها في الدنيا والآخرة وحسن حنفي لأن النبوة توفر الوقت والجهد، وتقدم وجهة نظر كلية وشاملة للواقع، مجردة عن الأهواء والمصالح الشخصية.

أما وظيفة النبوة فهي لدى محمد عبده واتباعه وظيفة اجتماعية وأخلاقية وروحية، وهي لدى الليبراليين الإنسانيين تسهم في دفع التطور الإنساني خطوة إلى الإمام، لكي تعمل على استقلال الإنسان عقلاً وإرادة وتتوقف. وإثبات النبوة يتم لدى محمد عبده بالمعجزة القرآنية الكبرى والتهوين من أمر المعجزات الحسية أو تأويلها، وقريب من ذلك نجده عند حسن حنفي، مع اختلاف الدوافع، فالمعجزة القرآنية لدى حسن حنفي تتمثل في الإعجاز التشريعي والأدبي والفني، أي بتطابق مضمون الرسالة مع العقل والواقع والتاريخ. ويطالعنا في هذا الصدد موقف مصطفى صبري الذي يخالف ذلك كله، ويربط بين التصديق بالنبوة والتصديق بالمعجزة الحسية، ويرمي كل من أنكر المعجزة الحسية بإنكار النبوة ذاتها، بل بإنكار وجود الله - تعالى - وقدرته.

ولدى حسن حنفي تتطور النبوة بتطور النوع الإنساني وحاجات الواقع، فيما يمكن تسميته بنظرية «تاريخانية الوحي» أو تفسيرًا ماديًا، فالواقع أصل والوحي فرع، الوحي هو التاريخ، والتاريخ هو الوحي، فهو، أي الوحي، مجموعة من التجارب التاريخية التي مرت بها أُمّة من الأمم، فاليهودية لها تاريخ وهو العهد القديم، وللمسيحية تاريخ وهو العهد الجديد، وللإسلام تاريخ وهو القرآن، والعلم الإلهي تابع للعلم الإنساني، والوحي يتطابق مع الواقع بوساطة النسخ المرحلي وأسباب النزول والنسخ الداخلي ولكن النسخ لا يعني البداء، سواء كان نسخًا خارجيًا عبر مراحل الوحي المتعددة، أو نسخًا داخليًا في المرحلة الأخيرة لتطور

الوحي. فالنبوة إنسانية والوحي إنساني، وتطبيقه إنساني أيضًا، وأدلة إثباته العقل والواقع والمصلحة الإنسانية، والوحي يتطور بتطور الإنسان، وعندما يبلغ الإنسان كماله يتم الاستغناء عن الوحي بالعقل، وينتهي دور الوحي والنبوة، كما انتهى دور الإله من قبل، باكتمال عقل الإنسان، وكأن النبوة لا تعبر إلا عن قصور عقل الإنسان واغترابه فحسب..

# قائمة المصادر والمراجع

## أولاً: المراجع العربية:


- القرآن الكريم
- كتب الحديث والسُّنة
- صحيح البخاري، طبعة دار الشعب، القاهرة، بدون تاريخ.
- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بدون تاريخ.

**آدمس، تشارلز:**

- الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة: عباس محمود، تقديم الأستاذ مصطفى عبد الرازق، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية ـ القاهرة ١٩٤٥م.

**آيلز، ليكتنسادتر:**

- الإسلام والعصر الحديث، ترجمة وتعليق: عبد الحميد سليم، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.

**إبراهيم عبده (الدكتور):**

- تطور الصحافة المصرية وأثرها في النهضة الفكرية والاجتماعية، القاهرة مطبعة التوكل، الطبعة الأولى ١٩٤٤م.
- تاريخ الصحافة والطباعة في مصر خلال الحملة الفرنسية: ١٧٩٨ ـ ١٨٠١، القاهرة: مكتبة الآداب ١٩٤٩.

**إبراهيم غانم:**

ـ **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية. الطبعة الأولى ١٩٩٢.

**ابن الأثير، علي بن أحمد:**

ـ كتاب **الكامل في التاريخ**، القاهرة ١٣٤٨هـ.

**أثنا سيوس بقطر:**

ـ «حفيد توت عنخ آمون والدعوة إلى الفرعونية» مقال في «**البلاغ**» عدد ٨ أكتوبر ١٩٣٣م.

**أحمد أمين:**

ـ يوم الإسلام، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٢.

ـ **فجر الإسلام**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الحادية عشرة ١٩٧٥م.

ـ **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٥م.

**أحمد حسين الصاوي (الدكتور):**

ـ **فجر الصحافة المصرية**، دراسة في إعلام الحملة الفرنسية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.

**أحمد شفيق باشا:**

ـ **مذكراتي في نصف قرن**، القاهرة، مطبعة مصر: الطبعة الأولى ١٩٣٦م.

**أحمد عبد الله (الدكتور):**

ـ «المبارزون بسيوف قديمة يطعنون الأجيال الجديدة، حول كتابة التاريخ المصري بحجر الدب المسنون «في أعمال ندوة» تاريخ مصر بين المنهج العلمي والصراع الحزبي: ١٩١٩ ـ ١٩٥٢ تحرير د. أحمد عبد الله، القاهرة ١٩٨٧م، دار شهدي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

**أحمد القاضي:**

ـ**الفكر السياسي عند الباطنية وموقف الغزالي منه**، رسالة ماجستير بكلية دار العلوم ـ جامعة القاهرة: ١٩٨٨م.

**أحمد لطفي السيد:**

- المنتخبات (جـ٢) القاهرة: **المقتطف** ١٩٤٥، (جـ١) مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٧م.
- **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر** من مارس ١٩٠٧ إلى مارس ١٩٠٩، عصر الانقلاب الفكري في السياسة الوطنية، القاهرة: مطبعة المقتطف ١٩٤٦م.

**الأحمدي الظواهري:**

- **من مذكرات شيخ الإسلام الظواهري** «السياسة والأزهر» إعداد وتقديم د. محمد الأحمدي الظواهري، القاهرة، مطبعة المختار ١٩٤٥م.

**الإخوان المسلمون:**

- **قانون النظام الأساسي لهيئة الإخوان المسلمون العامة** ٨ سبتمبر ١٩٤٥م، اللائحة الداخلية العامة للإخوان المسلمين، القاهرة، دار الأنصار ـ بدون تاريخ.

**أرتين، يعقوب:**

- **القول التام في التعليم العام**، ترجمة: علي بهجت، المطبعة الأميرية الكبرى ببولاق مصر ١٨٩٤.

**أدون، د. لويس:**

- المعرفة والعلم والحكمة «مقال في مجلة **«المقتطف»** م ٧/ جـ٣/ ١٨٨٢م.

**إسماعيل مظهر:**

- **«مجلة العصور»** م(١) عدد (١) سبتمبر ١٩٢٧، عدد (٢) أكتوبر ١٩٢٧، عدد (٩) مايو ١٩٢٧، القاهرة.
- «بين الدين والعلم» مقال في **«السياسة الأسبوعية»** عدد ٤ يونيه ١٩٢٧.
- «أسلوب الفكر العلمي»: نشوؤه وتطوره في مصر خلال نصف قرن «مقال في مجلة **«المقتطف»** مجلد (٦٨) جـ (٥) ١٩٢٦م.
- «حول أسلوب الفكر العلمي» مقال في **مجلة المقتطف**، مجلد ٦٨ ج ٥، ١٩٢٦م.
- **وثبة الشرق**، القاهرة، دار العصور للطباعة والنشر ١٩٢٩.

- **معضلات المدنية الحديثة**، القاهرة، دار العصور للطباعة والنشر ١٩٢٨م.
- **ملقى السبيل في فلسفة النشوء والارتقاء وأثره في الانقلاب الفكري الحديث**، القاهرة، المطبعة العصرية، بدون تاريخ.
- **الاشتراكية تعوق ارتقاء النوع الإنساني**، القاهرة، مطبعة الترقي ١٩٢٧م.
- **تاريخ الفكر العربي في نشوئه وتطوره بالترجمة والنقل عن الحضارة اليونانية**، القاهرة، المطبعة العصرية ١٩٢٨م.
- «العرب والعروبة» مقال في مجلة «**المقتطف**» عدد أبريل ١٩٤٥م.

**الأعظمي، د. محمد مصطفى:**

- «المستشرق شاخت والسنة النبوية» بحث في «**مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية**، مكتب التربية العربي التابع لدول الخليج ١٩٨٥م.

**الأفغاني**: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده:

- **العروة الوثقى**، المطبعة الرحمانية، القاهرة ١٩٢٧م.
- **الأعمال الكاملة** لجمال الدين الأفغاني، تحقيق: د. محمد عمارة، القاهرة دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٨م.

**إقبال، محمد:**

- **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٦٨م.

**أكرم شحيدة:**

- «بواعث نهضة الشعور الديني في الوطن العربي» في «**مجلة الوحدة**» عدد ٩٦ سبتمبر، بيروت ١٩٩٢.

**أمين سامي باشا:**

- **التعليم في مصر** في سنتي ١٩١٤ و١٩١٥ القاهرة ـ مطبعة المعارف ١٩١٧.

**الأنصاري، د. محمد جابر:**

- تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي ١٩٣٠ ـ ١٩٧٠، **عالم المعرفة** عدد ٣٥، الكويت ١٩٨٠ م.

**أنور عبد الملك (الدكتور):**
- **نهضة مصر**، تكون الفكر والأيديولوجية في نهضة مصر الوطنية (١٨٠٥ ـ ١٨٩٢)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٣م.
**ابن إياس، محمد بن أحمد:**
- **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، تحقيق محمد مصطفى، فرانز شتانير.
**أيمن فؤاد سيد: (الدكتور)**
- «المدارس في مصر قبل العصر الأيوبي» بحث في «**تاريخ المدارس في مصر الإسلامية**»، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٢م.
**باومر، فرانكلين:**
- **الفكر الأوروبي الحديث الاتصال والتغير في الأفكار من ١٦٠٠ ـ ١٩٥٠**، (جـ٢) القرن الثامن عشر، ترجمة د. أحمد حمدي محمود، الألف كتاب الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨.
**البقاعي:**
- **مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن الوكيل، القاهرة، دار الفتوى ١٩٨٩.
**البهي، د. محمد:**
- **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٦٠م.
**بوازار، مارسيل:**
- **الإسلام اليوم**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ الطبعة الأولى ١٩٨٦م.
**بورجا، فرانسوا:**
- **الإسلام السياسي** «صوت الجنوب»، ترجمة: د. لورين فوزي زكري، القاهرة، دار العالم الثالث، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.
**بيترز، رودلف:**
- **الإسلام والاستعمار، عقيدة الجهاد في التاريخ الحديث**، المعهد الهولندي للآثار الشرقية، القاهرة، دار شهدي للطباعة والنشر ١٩٨٥م.

**توفيق الشاوي (الدكتور):**

- **فقه الشورى والاستنارة**، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأُولى ١٩٩٢م.

**ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم:**

- **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية**، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧١م.
- **معارج الوصول إلى معرفة أنّ أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول**، القاهرة، مطبعة الحرية ١٩٠٠م.

**جابر رزق:**

- **الدولة والسياسة في فكر حسن البنا**، القاهرة، دار الوفاء، الطبعة ١٩٨٥م.

**جاك تاجر:**

- **حركة الترجمة بمصر خلال القرن التاسع عشر**، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

**جب، هـ. أ. ر.:**

- **وجهة الإسلام**، نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، المطبعة الإسلامية، بدون تاريخ.
- **بنية الفكر الديني في الإسلام**. ترجمة: د. عادل العوا، مطبعة جامعة دمشق، بدون تاريخ.

**الجبرتي، عبد الرحمن:**

- **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق: حسن محمد جوهر وغيره، القاهرة، لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى ١٩٥٩م.

**جرجس سلامة (الدكتور):**

- **أثر الاحتلال البريطاني في التعليم القومي في مصر ١٨٨٢ ـ ١٩٢٢**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الأُولى ١٩٦٦.

**جمال الدين الشيال (الدكتور):**

- **محاضرات في الحركات الإصلاحية ومراكز الثقافة في الشرق الإسلامي الحديث**،

معهد الدراسات العربية العالية، جامعة الدول العربية، القاهرة ١٩٥٨م.
- **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي**، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٥١م.

**جميل صليبا (الدكتور):**

- **الإنتاج الفلسفي**، الفلسفة عمومًا وفلسفة العلوم في «الفكر الفلسفي في مائة عام» أشرف على إخراجه: هيئة الدراسات العربية في الجامعة الأمريكية بيروت ١٩٦٢م.

**جمهورية مصر العربية:**

- **خطب وأحاديث الرئيس محمد أنور السادات** القضايا الداخلية والخارجية، يناير ١٩٧٧ - ديسمبر ١٩٧٧، القاهرة ١٩٧٧م.

**جولدتسيهر، أجناس:**

- **العقيدة والشريعة في الإسلام**، تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الديانة الإسلامية، ترجمة د. محمد يوسف موسى وغيره، القاهرة، دار الكاتب المصري ١٩٤٦م.

**جيمس أنس:**

- «المذهب الداروني» في **«المقتطف»**، مجلد (٧) جزء (٣) ١٨٨٣.

**جيوم، الفريد:**

- **«الفلسفة والإلهيات»** في "تراث الإسلام" (جـ١) ترجمة د. توفيق الطويل، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦م.

**حافظ دياب، د. محمد:**

- «المشروع الناصري والخطاب القطبي» في **«الانتلجنسيا العربية»** تونس، الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ.

**حامد ربيع: (الدكتور)**

- **الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني وإرادة التكامل القومي**، القاهرة، دار الموقف العربي ١٩٨٢م.

**حسن البنا**

ـ «دعوتنا» في **«مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا»**، القاهرة، دار الشهاب، بدون تاريخ.

ـ «إلى أي شيء ندعو الناس» في **«مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا،** القاهرة، دار الشهاب، بدون تاريخ.

ـ «إلى الشباب» في **«مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا»** القاهرة، دار الشباب، بدون تاريخ.

ـ الإخوان المسلمون تحت راية القرآن» في **«مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا»** القاهرة، دار الشهاب، بدون تاريخ.

ـ «بين الأمس واليوم» في **«مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا»** القاهرة، دار الشهاب، بدون تاريخ.

ـ «دعوتنا في طور جديد» في **«مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا»** دار الشهاب، بدون تاريخ.

ـ «رسالة المؤتمر الخامس» في **«مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا»** القاهرة، دار الشهاب، بدون تاريخ.

ـ **الله في العقيدة الإسلامية**، القاهرة، دار الشهاب ١٩٧٧م.

ـ **مذكرات الدعوة والداعية**، القاهرة، دار الشهاب، بدون تاريخ.

ـ **قضيتنا بين الرأي العام المصري والعربي والإسلامي والضمير العالمي**، القاهرة، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

ـ **رسالة الجهاد**، القاهرة، دار الاعتصام ١٩٧٧م.

**حسن الشافعي (الدكتور):**

ـ **في فكرنا الحديث والمعاصر**، القاهرة، بدون تاريخ

ـ **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، القاهرة، مكتبة وهبة ١٩٩١م.

ـ **فصول في التصوف**، القاهرة ١٩١١م.

ـ **لمحات من الفكر الكلامي**، القاهرة، بدون تاريخ

**حسن حنفي (الدكتور):**

ـ **دراسات إسلامية**، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٢م.

- **الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ ـ ١٩٨١** جـ١، جـ٢، جـ٣، جـ٤، جـ٥، جـ٦، جـ ٧، جـ٨، القاهرة، مكتبة مدبولي، بدون تاريخ.
- **من العقيدة إلى الثورة**، جـ١، جـ٢، جـ٣، جـ٤، جـ٥، القاهرة، مكتبة مدبولي ١٩٨٨م.
- **التراث والتجديد**، موقفنا من التراث القديم، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر ١٩٨٠م.

**حسنين مخلوف:**

- «الأئمة في مختلف العهود كانوا أعلام دين وسياسة» في «**الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته ومعاصريه**» إعداد وتقديم: جابر رزق، القاهرة، دار الوفاء ١٩٧٦م.

**حسين فوزي:**

- **سندباد مصري**: جولات في رحاب التاريخ، القاهرة، دار المعارف ١٩٦١م.
- **سندباد إلى الغرب**، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٧م.

**حسين مؤنس: (الدكتور)**

- «مصر وماضيها» في «تراث مصر القديمة» القاهرة، **المقتطف**، سبتمبر ١٩٣٦.
- **مصر ورسالتها**، القاهرة، دار المعارف، بدون تاريخ.

**حلمي شلبي:**

- «التمزق الفكري والروحي في مصر» في «**مجلة الوحدة**» بيروت، عدد ٩٦، سبتمبر ١٩٩٢.

**حوراني، ألبرت:**

- **الفكر العربي في عصر النهضة: ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، بيروت، دار النهار للنشر ١٩٦٨م.

**خالد محمد خالد:**

- **من هنا نبدأ**، القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة العاشرة ١٩٦٣م.
- **الدولة في الإسلام**، القاهرة، دار ثابت، الطبعة الأولى ١٩٨١م.

**الخوميني، آية الله:**

- **الحكومة الإسلامية**، ترجمة وتقديم: د، حسن حنفي، القاهرة ١٩٧٩.

- **وصية الخوميني**، إيران ما بعد الإمام، إعداد: د. رفعت سيد أحمد، الدار الشرقية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٩م.

**داروين، شالز روبرت**

- **أصل الأنواع** ونشوؤها بالانتخاب الطبيعي وحفظ الصفوف الغالبة في التناحر على البقاء، ترجمة إسماعيل مظهر، القاهرة، دار العصور للطباعة والنشر ١٩٢٨.

**دي بور، ت. ج:**

- **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.

**الرازي، فخر الدين محمد بن عمر:**

- **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، القاهرة المطبعة الحسينية ١٩٠٥م.

**راندال، جون هرمان:**

- **تكوين العقل الحديث**، جـ١، ترجمة: جورج طعمة ومراجعة برهان الدين الدجاني، وتقديم: د. محمد حسين هيكل، بيروت، دار الثقافة، بدون تاريخ.

**رشيد رضا:**

- **المنار**: مجلة علمية أدبية تهذيبية ملية أخبارية شهرية، م١/١٨٩٨، م٢/١٨٩٩ - ١٩٠٠، م٣/١٩٠٠، م٤/١٩٠١، م٥/١٩٠٢، م٦/١٩٠٣، م٧/ ١٩٠٤، م٨/١٩٠٥، م١٠/١٩٠٧، م١١/١٩٠٨، م١٢/١٩٠٩، م١٣/١٩١٠، م١٤/١٩١١، م١٥/١٩١٢، م١٦/١٩١٣، م١٧/ ١٩١٣، م١٨/١٩١٥، م١٩/١٩١٦، م٢٠/١٩١٧، م٢٢/١٩٢٠، م٢٣/١٩٢٢، م٢٤/١٩٢٣، م٢٦/١٩٢٥، م٢٧/١٩٢٦، م٢٧/١٩٢٦ م٢٨/١٩٢٧، م٢٩/١٩٢٨، م٣٠/١٩٢٩، م٣١/١٩٣٠، م٣٢/١٩٣١ م٣٣/١٩٣٣، القاهرة، مطبعة المنار، درب الجماميز.

- **تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده**، جـ١ ، جـ٢، جـ٣، القاهرة، مطبعة المنار، بدون تاريخ.
- **تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن**: العصر والكوثر والكافرون والإخلاص والمعوّذتين، القاهرة، دار الزهراء للإعلام العربي ١٩٨٥م.
- **تفسير القرآن الحكيم**، بالاشتراك مع الأستاذ الإمام محمد عبده، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

**رفعت السعيد (الدكتور):**

- **صفحة من تاريخ جامعة الإخوان المسلمين**، القاهرة ١٩٩٠م
- «التطرف السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف» في **«قضايا فكرية»**، الإسلام السياسي، الكتاب الثامن، القاهرة ١٩٨٩م
- **قادة العمل السياسي في مصر، رؤية عصرية**، حسن البنا متى وكيف ولماذا؟ القاهرة، مكتبة مدبولي ١٩٧٧م.

**رفعت سيد أحمد (الدكتور):**

- **الحركات الإسلامية في مصر وأيران**، القاهرة، دار سينا، الطبعة الأُولى ١٩٨٩م.
- «الرؤى الفكرية للتيارات الإسلامية في السبعينيات» في **«اليقظة العربية»** السنة الثالثة، العدد الأول، يناير ١٩٨٧م.

**رمزي تادرس:**

- **الأقباط في القرن العشرين**، القاهرة، مطبعة جريدة مصر ١٩١١م.

**روتستين، تيودور:**

- **تاريخ المسألة المصرية**: ١٨٧٥ ـ ١٩١٠ ترجمة: عبد الحميد العبادي ومحمد بدران، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٣٦م.

**رودنسون، مكسيم:**

- «الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية» في **«تراث الإسلام»**، القسم

الأول، تصنيف: شاخت وبوزورت، ترجمة: د. محمد زهير السمهوري تعليق وتحقيق: د. شاكر مصطفى، مراجعة: د. فؤاد زكريا، الكويت، عالم المعرفة ١٩٧٨م.

**رؤوف شلبي (الدكتور):**

- **الشيخ حسن البنا ومدرسة «الإخوان المسلمون»**، القاهرة، دار الاتحاد العربي للطباعة ١٩٧٨.

**رينان، إرنست:**

- **ابن رشد والرشدية**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٧.

**أبورية، محمود:**

- **أضواء على السنة المحمدية** أو دفاع عن الحديث، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الأُولى ١٩٥٨م.
- **جمال الدين الأفغاني**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية ١٩٧١م.

**زاهر رياض (الدكتور):**

- **المسيحيون والقومية المصرية**، القاهرة، دار الثقافة، الطبعة الأُولى ١٩٧٩م

**زكريا سليمان بيومي: (الدكتور)**

- **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية: ١٩٢٨ - ١٩٤٨**، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأُولى ١٩٧٩م

**زكي شنوده:**

- **تاريخ الأقباط**، القاهرة، جمعية التوفيق القبطية، الطبعة الأُولى ١٩٦٢م.

**زقزوق، د. محمود حمدي:**

- **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**، القاهرة، دار المنار، الطبعة الثانية ١٩٨٩م.

**زين العابدين، محمد سرور بن نايف:**

- **الحكم بغير ما أنزل الله وأهل الغلو**، دار الأرقم للنشر والتوزيع برمنغهام، الطبعة الثانية ١٩٨٨م.

**سعد زغلول:**

- **مذكرات سعد زغلول**، تحقيق: د. عبد العظيم رمضان، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨.

**سعيد إسماعيل علي (الدكتور):**

- **الأزهر على مسرح السياسة المصرية**، دراسة في تطور العلاقة بين التربية والسياسة، القاهرة، دار الثقافة ١٩٧٤م.
- **قضايا التعليم في عهد الاحتلال**، القاهرة، عالم الكتب ١٩٧٤.
- **تاريخ الفكر التربوي في مصر الحديثة**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.

**سعيد حوى:**

- **المدخل إلى جماعة الإخوان المسلمين**، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٧٩.
- **في آفاق التعاليم** - دراسة في آفاق دعوة الأستاذ البنا ونظريات الحركة فيها من خلال رسالة التعاليم، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٨٠م.

**سلامة موسى:**

- «تعلمت من هؤلاء الكتاب الثلاثة» في «**أخبار اليوم**» العدد ٦١٧، السنة الثانية عشرة، ٨ سبتمبر ١٩٥٦م.
- **ما هي النهضة؟** القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
- **اليوم والغد**، القاهرة، المطبعة العصرية ١٩٢٧.
- **الاشتراكية**، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع ١٩٦٢.
- «رسالة الكاتب في مصر» في «**المقتطف**» م١١٩/ جـ١/ ١٩٥١.
- **الإنسان قمة التطور**، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
- **أحلام الفلاسفة، القاهرة، مطبعة الهلال ١٩٢٦م.**
- **مقالات ممنوعة**، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٦٣م.
- **نظرية التطور وأصل الإنسان**، القاهرة، المطبعة العصرية، بدون تاريخ.
- **كتاب الثورات**، القاهرة، سلامة موسى للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

- **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**، القاهرة، مطبعة الهلال ١٩٢٧م.
- **مختارات سلامة موسى**، بيروت، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية ١٩٧٤.
- **في الحياة والأدب**، القاهرة، مطبعة العمال، بدون تاريخ.
- «كفاحي الثقافي واختباراتي الصحفية» في «**الكاتب المصري**» م٤/ عدد ١٦ يناير ١٩٤٧.
- «فلسفة للحياة وديانة للضمير» في «**الكاتب المصري**» م٦/ عدد ٢٢/ يوليو ١٩٤٧.
- «ماذا أفدت من هذا العصر» في «**الكاتب المصري**» م٥/ عدد ٢/ مايو ١٩٤٧.
- «داروين والتفكير الجديد» في «**الكتاب المصري**» م٧/ عدد ٢٥/ أكتوبر ١٩٤٧.
- «ذكريات أول وجداني الذهني» في «**الكاتب المصري**» م١/ عدد ٢/ نوفمبر ١٩٤٥م.
- «الوجه المصري الآن وأيام الفراعنة» في «**المجلة الجديدة**» عدد إبريل ١٩٣٤م.
- «هذا الوطن المصري» في «**البلاغ**» عدد ١١ أكتوبر ١٩٣٣م
- «نحن المصريون» في «**البلاغ**» عدد ٣ أكتوبر ١٩٣٣
- «دماء الفراعنة تجري في عروقنا» في «**البلاغ**» عدد ١٨ أكتوبر ١٩٣٣
- «القاهرة فيما بين ١٩٠٣ و١٩٠٧» في «**الكاتب المصري**» م٣/ عدد ١٠/ يوليو ١٩٤٦م.
- «ذكريات: اهتماماتي الأدبية في لندن» في «**الكاتب المصري**» م٣/ عدد ١٠/ أغسطس ١٩٤٦م.

**السمان، محمد عبد الله:**

- **حسن البنا: الرجل والفكرة**، القاهرة، دار الاعتصام، الطبعة الأُولى ١٩٧٨م.

**سميرة بحر، (الدكتور):**

- **الأقباط في مصر**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٩

**السيد أبو زهرة:**

- «حركة الإحياء الإسلامي ومظاهرها المعاصرة» في «**السياسة الدولية**» عدد ٦١ سنة ١٩٨١م.

**سيد قطب**
- **المستقبل لهذا الدين**، القاهرة، بدون تاريخ.
- **الجهاد في سبيل الله**، القاهرة، دار الاعتصام ١٩٧٧.
- **هذا الدين**، القاهرة، دار الشروق، بدون تاريخ.
- **مقومات التصور الإسلامي**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٩٨٦.
- **السلام العالمي والإسلامي**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الخامسة ١٩٨٠م.
- **في ظلال القرآن**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الحادية عشرة ١٩٨٥م.
- **معالم في الطريق**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية عشرة ١٩٨٨.
- **في التاريخ**: فكرة ومنهاج، القاهرة، دار الشروق ١٩٧٤.
- **معركة الإسلام والرأسمالية**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الرابعة ١٩٧٤.
- «حسن البنا وعبقرية البناء» في **«الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته ومعاصريه»** إعداد وتقديم: جابر رزق، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٦.

**شبلي شميل (الدكتور):**
- **آراء الدكتور شبلي شميل**، القاهرة، مطبعة المعارف ١٩١٢.
- «الحياة وأصل الأجسام الحية» في **«المقتطف»** م٦/ جـ١٢/ آيار ١٨٨٢م.
- **فلسفة النشوء والارتقاء**، القاهرة، مطبعة المقتطف ١٩١٠.

**أبو شهبة، د. محمد:**
- **دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين**، وبيان الشبه الواردة على السنة قديمًا وحديثًا، القاهرة، مكتبة السُّنة، الطبعة الأولى ١٩٨٩.

**شوقي زكي، محمد:**
- **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**، القاهرة، مكتبة وهبة ١٩٥٤.

**صالح العشماوي:**
- «حسن البنا المربي والزعيم» في **«الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته ومعاصريه»** إعداد وتقديم: جابر رزق، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر ١٩٨٦.

**صلاح الدين حافظ:**
- «الإرهاب والكراهية الدينية» في **«الأهرام»** عدد ٢٤/ ٣/ ١٩٩٣
**صلاح الدين منسى (الدكتور):**
- «الفكر الليبرالي في السبعينيات» في **«الانتلجنسيا العربية»** تونس، الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ.
**طارق البشري:**
- **الحركة السياسية في مصر:** ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثالثة ١٩٨٣م.
- **مقدمة الفكر السياسي للإمام حسن البنا**، القاهرة، دار التوزيع والنشر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.
**الطبري:**
- **جامع البيان في تفسير آي القرآن**، القاهرة، المطبعة الميمنية ١٩٠٠م
**طه حسين:**
- «في العقل العربي الحديث» في «العرب والإسلام في العصر الحديث» القاهرة، **الهلال**، بدون تاريخ.
- **في الشعر الجاهلي**، القاهرة، مطبة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى ١٩٢٦م.
- **مستقبل الثقافة في مصر**، القاهرة، مطبعة المعارف ١٩٣٨م.
**الطهطاوي، رفاعة رافع:**
- **مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية**، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩١٢.
**عابد الجابري، د. محمد:**
- «الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الإسلامية: طبيعتها ومكوناتها الأيديولوجية والمنهجية» في **«مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية» جـ١**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مكتب التربية العربي التابع لدول الخليج، تونس ١٩٨٥م.

**عادي الهواري (دكتور):**

- «الصفوة المثقفة في النظام المصري القديم: ١٩٢٣ ـ ١٩٢٥» في **الانتلجنسيا العربية**، تونس، الدار العربية للكتاب، بدون تاريخ.

**عازر حبشي:**

- «الخليط بين الدين والوطن» في «**جريدة الوطن**» عدد ١٣ يونية ١٩٠٨.

**عاشور: د. سعيد عبد الفتاح:**

- **المجتمع العربي**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٠.
- **المجتمع المصري في عصور سلاطين المماليك**، القاهرة، دار النهضة، الطبعة الأولى ١٩٦٢.
- «العلم بين المسجد والمدرسة» في «**تاريخ المدارس في مصر الإسلامية**»، إبحاث ندوة المدارس في مصر الإسلامية التي أعدتها لجنة التاريخ والآثار بالمجلس الأعلى للثقافة بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية ٢٢ ـ ٢٥ أبريل، تحرير: د. عبد العظيم رمضان، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢.
- **الأيوبيون والمماليك في مصر والشام**، القاهرة، دار النهضة المصرية ١٩٧٦م.

**العالم، محمود أمين:**

- «الدين والسياسة» في «**قضايا فكرية**»، الكتاب الثامن، الإسلام السياسي، القاهرة، أكتوبر ١٩٨٩م.

**عباس السيسي:**

- **حسن البنا: مواقف في الدعوة والتربية**، الأسكندرية، دار الدعوة، الطبعة الثانية ١٩٨١م.

**عباس العقاد:**

- **الإسلام في القرن العشرين**: حاضره ومستقبله، القاهرة، دار الكتب الحديثة ١٩٥٤م.
- **عقائد المفكرين في القرن العشرين**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.
- **سعد زغلول: سيرة وتحية**، القاهرة، دار الشروق، بدون تاريخ.

- عبقري الإصلاح والتعليم: الإمام محمد عبده، بيروت، دار الكتاب العربي ١٩٧١م.

عثمان أمين (د.):

- رائد الفكر المصري: الإمام محمد عبده، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٥م.

عبد الله ماضي (د.):

- الأزهر في ١٢ عامًا، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

ابن عبد الحكم:

- فتوح مصر وأخبارها، بغداد، ١٩٢٠.

عبد الحليم محمود (د.):

- الحمد لله، هذه حياتي، القاهرة، دار المعارف ١٩٣٦.
- التوحيد الخالص أو الإسلام والعقل، القاهرة، دار الكتب الحديثة، بدون تاريخ.
- أبو الحسن الشاذلي الصوفي المجاهد والعارف بالله، القاهرة، دار الكتاب للطباعة والنشر، ١٩٦٧م.
- أوروبا والإسلام، القاهرة، دار الشعب، بدون تاريخ.

عبد الرحمن بدوي (د.):

- الإنسان الكامل في الإسلام، القاهرة، مكتبة النهضة العصرية، ١٩٥٠.
- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٧.
- موسوعة المستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين ١٩٨١.
- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، بيروت، دار الآداب ١٩٦٥.
- الزمان الوجودي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠.
- دراسات في الفلسفة الوجودية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية ١٩٦٦م.

عبد الرحمن البنا:

- «حسن البنا زميل الصبا ورفيق الشباب» في «الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام

**تلامذته ومعاصريه» إعداد وتقديم، جابر رزق، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر ١٩٨٦م.
**عبد الرحمن الرافعي:**
- **في أعقاب الثورة المصرية** ثورة ١٩١٩، القاهرة، دار المعارف ١٩٨٧.
- **عصر محمد علي**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٨٢.
**عبد العظيم رمضان (د.):**
- **الإخوان المسلمون والتنظيم السري**، القاهرة، مكتبة روز اليوسف ١٩٨٢.
**عبد القادر عودة:**
- **الإسلام وأوضاعنا السياسية**، القاهرة، دار الكتاب العربي ١٩٥١.
- **الإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه**، بيروت، مؤسسة الرسالة، بدون تاريخ.
**عبد الكريم، د. أحمد عزت:**
- **تاريخ التعليم في مصر** من نهاية حكم محمد علي إلى أوائل حكم توفيق، جـ١، جـ٢، جـ٣، القاهرة، مطبعة النصر ١٩٤٥.
**عبد اللطيف حمزة (د.):**
- **الحركة الفكرية في مصر في العصرين الأيوبي والمملوكي الأول**، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٤٧م.
- **أدب المقالة الصحفية في مصر**، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٥٠م
**عبد المتعال الصعيدي:**
- **تاريخ الإصلاح في الأزهر وصفحات من الجهاد في الإصلاح**، القاهرة، مطبعة الاعتماد، الطبعة الأولى ١٩٤٣.
**عبد المجيد الشرفي (د.):**
- «الإسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياه» في «**الوحدة**» عدد ٩٦، بيروت سبتمبر ١٩٩٢م.
**عطاره، قسطاكي الياس:**
- **تاريخ تكوين الصحف المصرية**، الأسكندرية، مطبعة التقدم ١٩٢٨.

**عفاف سيد محمد صبره (د.):**
- «المدارس في العصر الأيوبي» في **«المدارس في مصر الإسلامية»**، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٢.

**عفاف لطفي السيد (د.):**
- **تجربة مصر الليبرالية** (١٩٢٢ ـ ١٩٣٦)، ترجمة عبد الحميد سليم، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر ١٩٨٠.

**العقيقي، (نجيب):**
- **المستشرقون**، جـ١، جـ٢، جـ٣، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة بدون تاريخ.

**علي عبد الرازق:**
- **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، القاهرة، دار الفكر العربي ١٩٤٧.
- **الإسلام وأصول الحكم**، بحث في الخلافة والحكمة في الإسلام، القاهرة، مطبعة شركة مصر، الطبعة الثالثة ١٩٢٥م.

**علي الغاياتي:**
- «الشهيد خالد» في **«الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته ومعاصريه»** إعداد وتقديم: جابر رزق القاهرة، دار الوفاء ١٩٨٦.

**علي مبارك باشا:**
- **الخطط التوفيقية**، جـ٤، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥م.

**علي المحافظة (د.):**
- **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة** (١٧٩٨ ـ ١٩١٤)
- **الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية**، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٧٨م.

**العماري، (علي):**
- «مشاكلنا العلمية» في **«مجلة الأزهر»** القاهرة، م٢٦، ١٩٥٥.

**عمر التلمساني:**
- **الملهم الموهوب حسن البنا أستاذ الجيل**، القاهرة، دار الأنصار بدون تاريخ.

- **بعض ما علمني الإخوان المسلمون**، القاهرة ١٩٨٢.
**غارودي، روجيه:**
- **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، باريس، دار عام ألفين، الطبعة الأولى ١٩٩٢.
**غالي شكري (د.):**
- «العرب بين الدين والسياسة» في «**قضايا فكرية**، الإسلام السياسي، الكتاب الثامن»، القاهرة ١٩٨٩.
**غورست، ألدن:**
- **تقرير** عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩١٠. القاهرة، مطبعة المقطم ١٩١١.
- **تقرير** عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩٠٨، القاهرة، مطبعة المقطم ١٩٠٩.
- **تقرير** عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩٠٧م القاهرة، مطبعة المقطم ١٩٠٨.
**فاروق محمد أبو زيد:**
- **الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية** منذ عصر محمد علي حتى الثورة العرابية (١٨٤٢ ـ ١٨٨٢) رسالة ماجستير بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة ١٩٧٣م.
**فرح أنطون:**
- **ابن رشد وفلسفته**، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨١م.
**فريد وجدي، محمد:**
- «الإسلام والعلم الحديث» في «**العرب والإسلام في العصر الحديث**» القاهرة، دار الهلال، بدون تاريخ.
- **على أطلال المذهب المادي** جـ١، جـ٢، مطبعة دائرة معارف ـ القرن العشرين، القاهرة ١٩٢١.

- **الحديقة الفكرية في إثبات وجود الله بالبراهين الطبيعية**، القاهرة، مطبعة الترقي ١٩٠١م.
- **الإسلام في عصر العلم**، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، الطبعة الثانية ١٩٣٢م.
- «أكثر أسباب الخلاف بين أصحاب الأديان» في **«مجلة الأزهر»** م٩ سنة ١٩٣٨.
- «معترك الفلسفة المادية والروحية» في **«مجلة الأزهر»** م٩ سنة ١٩٣٨م.
- «إثبات وجود الروح بالأدلة العلمية»، في **«مجلة الأزهر»** ، م٧ سنة ١٩٣٦.
- «لماذا يصادف أكثر الشاكين في المتعلمين»؟ في **«مجلة الأزهر»** م٧ سنة ١٩٣٦م.
- «الروح الإسلامية ومدى تأثيرها في النفس البشرية» في **«مجلة الأزهر»** م٧ سنة١٩٣٦م.
- «العام الهجري الجديد» في **«مجلة الأزهر»** م٧ سنة ١٩٣٦.
- «الفلسفة الإسلامية الحديثة» في **«الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة»** إعداد وتقديم: د. محمد خلف الله، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٣م.

**فهمي جدعان (د.):**

- **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٩م.

**فهمي كامل:**

- **مصطفى كامل باشا في ٣٤ ربيعًا**: سيرته، وأعماله وخطبه وأحاديث ورسائل سياسية وعمرانية، جـ١ ، جـ٢ ، جـ٣، جـ٤ ، جـ٥ ، القاهرة، مطبعة الدواوين ١٩٠٨.

**فيليب دي طرزي:**

- **تاريخ الصحافة العربية**، بيروت، المطبعة الأدبية ١٩٣١م

**قاسم، د. محمود:**

- **الإسلام بين أمسه وغده**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٦م.

**القرضاوي، د. يوسف:**

- **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية ١٩٨٤م.

- **هدى الإسلام**، فتاوى معاصرة، القاهرة، دار آفاق الغد، الطبعة الثانية ١٩٨١م.
- **التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا**، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية ١٩٨٢م.
- **الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه**، القاهرة، دار الصحوة، الطبعة الأُولى ١٩٨٧م.

**كتشنر:**
- **تقرير** عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩١١م القاهرة، مطبعة المقطم ١٩١٢.
- **تقرير** عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩١٣م القاهرة، مطبعة المقطم ١٩١٤م.

**ابن كثير:**
- **تفسير ابن كثير**، تحقيق: عبد العزيز غنيم، ومحمد أحمد عاشور، القاهرة، دار الشعب ١٩٧١م.

**كرومر:**
- **تقرير** عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر والسودان، القاهرة سنة ١٩٠٦، مطبعة لمقطم ١٩٠٧م.
- **تقرير** عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر والسودان، سنة ١٩٠٥ القاهرة، المقطم ١٩٠٦م.
- **تقرير** عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩٠٢، القاهرة، مطبعة المقطم ١٩٠٣.
- **تقرير** عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر والسودان سنة ١٩٠٤ القاهرة، مطبعة المقطم ١٩٠٥.

**كمال السعيد أبو حبيب:**
- «وثيقة الإحياء الإسلامي» في «**النبي المسلح، الرافضون**» إعداد: د. رفعت سيد أحمد، لندن، رياض الريس للكتب والنشر ١٩٩١.

**الكندي، أبو عمر محمد بن يوسف:**
- **الولاة وكتاب القضاة**، تحقيق: زفن كسف، بيروت، المطبعة اليسوعية ١٩٠٨.

**كييل، جيلز:**

- **التطرف الديني في مصر، الفرعون والنبي**، ترجمة: أحمد خضر بيروت، مؤسسة دار الكتاب الحديث، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

**لاندو، جاكوب:**

- **الحياة النيابية والأحزاب في مصر** (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢)، ترجمة: سامي الليثي، القاهرة، مكتبة مدبولي، بدون تاريخ.

**لسنج، جوتهولد إفرايم:**

- **تربية الجنس البشري وأعمال أُخرى**، ترجمة وتعليق وتقديم: د. حسن حنفي، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، الطبعة الأولى ١٩٧٧

**ـ لنتون، رالف:**

- **دراسة الإنسان**، ترجمة عبد الملك الناشف، بيروت، منشورات المكتبة العصرية ١٩٦٤.

**لويس أدون:**

- «المعرفة والعلم والحكمة» في «**المقتطف**» م٧/ جـ٣/ سنة ١٨٨٣.

**ماجدة علي صالح (د.):**

- **الدور السياسي للأزهر** (١٩٥٢ ـ ١٩٨٠) القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة ١٩٩٢م.

**مالك بن نبي:**

- **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين، القاهرة، دار العروبة، الطبعة الأولى ١٩٥٩م.
- **شروط النهضة**، ترجمة د. عبد الصبور شاهين دمشق، دار الفكر العربي ١٩٧٩م.
- **مشكلة الثقافة**، ترجمة: د. عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر العربي ١٩٨٩م.

**محسن محمد:**

- أصول الحكم، **تاريخ مصر بالوثائق البريطانية**، القاهرة، دار المعارف ١٩٨٠.

**محمد أسد:**

- **الإسلام علي مفترق الطرق**، ترجمة: د. عمر فروخ، بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة ١٩٦٢م.

**محمد حسين هيكل:**

- **حياة محمد**، القاهرة، مطبعة مصر ١٩٣٥م.
- **في منزل الوحي**، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الرابعة ١٩٤٧م.

**محمد حسنين هيكل:**

- **خريف الغضب**، قصة بداية ونهاية عصر السادات، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ١٩٨٣م.

**محمد الخضر حسين:**

- **نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة، المطبعة السلفية ١٩٢٥م.

**محمد السيد سعيد (د.):**

- «اليسار المصري ومشكلة الجماعات الإسلامية» «**جريدة الأهالي** القاهرية» عدد ١٩٨٤/١١/٢١م.

**محمد عبد القادر حمزة:**

- **ظلمات أبي رية أمام أضواء السنة المحمدية**، القاهرة ١٩٥٩م.

**محمد عبده:**

- **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، جـ١، جـ٢، جـ٣ تحقيق: د. محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ١٩٧٢م.
- **تفسير جزء عم**، القاهرة، المطبعة الأميرية، الطبعة الأولى ١٩٠٥.

**محمد عمارة (د.):**

- **الاستقلال الحضاري**، بيروت، الوحدة للطباعة والنشر ١٩٨٦م
- **علي مبارك مؤرخ ومهندس العمران**، بيروت، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.
- **الدين والدولة**، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦.
- **العلمانية ونهضتنا الحديثة**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.

- **الطريق إلى اليقظة الإسلامية**، القاهرة، دار الشروق ١٩٩٠م.
- **الصحوة الإسلامية والتحدي الحضاري**، بيروت، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

**محمد قطب:**

- **واقعنا المعاصر**، السعودية، مؤسسة للصحافة، الطبعة الثانية ١٩٨٨م.
- **معركة التقاليد**، القاهرة، دار الشروق، بدون تاريخ.
- **مفاهيم ينبغي أن تصحح**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية ١٩٨٧م.
- **في النفس والمجتمع**، القاهرة، دار الشروق، الطبعة الثانية ١٩٧٤.
- **جاهلية القرن العشرين**، القاهرة، دار الشروق ١٩٨٠م.

**محمد محفوظ:**

- **الذين ظلموا**: التنظيمات الإسلامية في مصر، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى ١٩٨٨م.

**محمد محمد حسين (د.):**

- **الإسلام والحضارة الغربية**، بيروت، دار الإرشاد ١٩٦٩م.
- **الروحية الحديثة**، بيروت، دار الإرشاد ١٩٦٩م.

**محمد يوسف موسى (د.):**

- «في الأزهر: رسالته وإصلاحه» في **«مجلة الأزهر»** م٢٣ سنة ١٩٥٢.

**محمود متولي (د.):**

- **الإخوان المسلمون والعمل السياسي**: دراسة تاريخية، القاهرة ١٩٨٩.

**مصطفى صبري:**

- **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعبادة المرسلين**، جـ١، جـ٢، جـ٣، جـ٤، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٠م.
- **القول الفصل بين الذين يؤمنون بالغيب والذين لا يؤمنون**، القاهرة، دار السلام ١٩٨٦م.
- **موقف البشر تحت سلطان القدر**، القاهرة، المكتبة السلفية، الطبعة الأولى ١٩٣٣م.

**مصطفى عبد الرازق:**

- **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٤.

**مصطفى كامل:**

- **المسألة الشرقية**، جـ١، جـ٢، القاهرة، مطبعة اللواء، الطبعة الثانية ١٩٠٩م.

**المقريزي:**

- **كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك**، تحقيق: د. محمد مصطفى زيادة، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٧١م.
- **اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا**، تحقيق: د. جمال الدين الشيال، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٩٦٧.

**مكرم عبيد:**

- «الإمام الشهيد» في «**الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته ومعاصريه**» إعداد وتقديم: جابر رزق، القاهرة، دار الوفاء ١٩٨٦م.

**منصور فهمي (د.):**

- **خطرات نفس**، القاهرة، مطبعة المعارف ١٩٣٠م.
- «الفقيد الشهيد» في «**الإمام الشهيد حسن البنا بأقلام تلامذته ومعاصريه**» إعداد وتقديم: جابر رزق، القاهرة، دار الوفاء للطباعة والنشر ١٩٨٦م.

**المودودي، أبو الأعلى:**

- **الجهاد في سبيل الله**، القاهرة، دار الاعتصام ١٩٧٧م.
- **منهاج الانقلاب الإسلامي**، القاهرة، دار الأنصار، بدون تاريخ.
- **الحكومة الإسلامية**، ترجمة: أحمد أدريس، القاهرة، المختار الإسلامي الطبعة الأولى ١٩٧٧.
- **المصطلحات الأربعة في القرآن**، القاهرة، دار التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٨٦م.

**نبيل عبد الفتاح:**

- **المصحف والسيف**: صراع الدين والدولة في مصر، رؤية أولية للقضايا الأساسية، القاهرة، مكتبة مدبولي ١٩٨٤م.

**نزيه الأيوبي (د.):**
- **سياسة التعليم في مصر:** دراسة سياسية وإدارية، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٧٨م.

**النشار، د. علي سامي:**
- **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة ١٩٧٨م.
- **نشأة الفكر الفلسفي**، جـ١، القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثالثة ١٩٦٥.

**نصر حامد أبو زيد (د.):**
- «المنهج النفعي في فهم النصوص الدينية» في **«الهلال»** عدد مارس ١٩٩٢.
- «الخطاب الديني: آليانة ومنطلقاتة» في **«قضايا فكرية، الإسلام السياسي، الكتاب الثامن»** القاهرة ١٩٨٩م.

**نقرة، د. التهامي:**
- «القرآن والمستشرقون» في **«مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية»** جـ١، مكتب التربية العربي التابع لدول الخليج، تونس ١٩٨٥م.

**نيكولوسن، رينولد. أ:**
- **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة: أبو العلا عفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٦م.

**الهضيبي: حسن:**

٧ **أسئلة في العقيدة والرد عليها**، القاهرة، دار الأنصار ١٩٧٨م.

**الإسلام والداعية:** جمع وتقديم: أسعد سيد أحمد، القاهرة دار الأنصار، الطبعة الأولى ١٩٧٧م.

- **هكيل: (أرنست)**

**فصل المقال في فلسفة النشوء والارتقاء**، ترجمة حسن حسين، القاهرة، مطبعة الشباب ١٩٢٤م.

**الورداني (صالح):**
- **الحركة الإسلامية في مصر**، رؤية واقعية لمرحلة السبعينيات، القاهرة، البداية

للنشر والإعلام والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩٨٦م.
**يحيى الرخاوي (د.):**
- «حضارة بديلة.. كيف؟» في «جريدة الأهرام» القاهرية عدد ١٦/ ١/ ١٩٨٤م.

## ثانيا: المراجع الأجنبية

Abd El-Malek, Anour.
*Contemporary Arab Political Thought*, translated by Michael Pallies, London: Zed Books, Ltd., 1983.

Abu Rabi, Ibrahim.
"Al Azhar and Islamic Rationalism in Modern Egypt: The Philosophical Contributions of Mustafa Abd El-Raziq and Abd El-Halim Mahmud.." *Islamic Studies* 27, no. 2 (1988).

Agwrani, N. S.
"Religion and Politics in Islamic Theory and Practice." *Islam and the Modern Age* 11, no. 1, (February 1971).

Ahmad, Khurshid.
*Islam and the West.* Lahore: Islamic Publications, Ltd., 1970.

Akavi, Shahrough.
*Religion and Politics in Contemporary Iran.* Albany: State University of New York Press, 1980.

Al Sadat, Anwar.
*Revolt on the Nile.* New York: The John Day Co., 1957.

Al-Sayyied, Afaf Lutfi.
*Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations.* New York: Frederick A. Praeger, 1969.

Al-Shayyal, Gamal al Din.
"Some Aspects of Intellectual and Social Life in Eighteenth-Century Egypt." In *Political and Social Change in Modern Egypt*, edited by P. M. Holt. Oxford, UK: Oxford University Press, 1968.

Ardrae, Tor.
*Studies in Early Islamic Mysticism*. Albany: State University of New York Press, 1987.

Ansari, Hamid.
*Egypt: The Stalled Society*. Albany: State University of New York Press, 1986.

Arberry, Arthur.
*An Introduction to the History of Sufism*. London: 1942.

Badawi, Zaki.
*The Reformers of Egypt: A Critique of al Afghani, Abduh and Ridha*. London: Croom Helm, 1976.

Baldiek, Julian.
"Early Islam." In *The World's Religions*, edited by Peter Clark. London: Routledge, 1990.

Bannerman, Patrick.
*Islam in Perspective: A Guide to Islamic Society, Politics and Law*. London: Routledge and Kegan Paul, 1988.

Bear, Gabriel.
"Islam and Politics in Modern Middle Eastern History." In *Islam and Politics in the Modern Middle East*, edited by Metin Herper and Raphael Israeli. London: Routledge and Kegan Paul, 1984.

Bercher, Sean.
*Etudes sur la Tradition Islamique*. Paris: Adrin, 1952.

Berkey, Jonathan.
*The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.

Berque, Jacques.
*Egypt, Imperialism and Revolution,* translated by Jean Stewart. London: Gaber, 1972.

Binder, Leonard.
*Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies.* Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Blair, C.
*The Sources of Islam: An Inquiry into the Sources of the Faith and Practical Life of the Muhammadan Religion.* Madras, India: 1925.

Blanshard, Paul.
*Classics of Free Thought.* Buffalo, NY: Prometheus Books, 1977.

Blunt, Wilfrid Scowen.
*The Future of Islam,* London: Kegan Paul, 1882.

Boulata, Issa J.
*Trends and Issues in Contemporary Arab Thought.* New York: Macmillan Academic Books, 1990.

Bowler, Petter J.
*Evolution: The History of an Idea.* Berkeley: University of California Press, 1989.

Bradlough, Charles.
*Humanity's Gain from Unbelief.* London: Watts and Co., 1929.

Brugger, Walter.
*Philosophical Dictionary.* Spokane, WA: Gonzaga Univeristy Press, 1974.

Bryne, Peter.
*Natural Religion and the Nature of Religion.* London: Routledge, 1989.

Camilleri, Joseph A.
*Civilization in Crisis: Human Prospects in a Changing World.* London: Cambridge University Press, 1976.

Campbell, Colin.
*Toward a Sociology of Irreligion.* New York: Herder and Herder, 1972.

Cash, Wilson.
*The Expansion of Islam: An Arab Religion in the non-Arab World.* London: Edinburgh House Press, 1928.

Chirol, Valentine.
*The Egyptian Problem.* London: Macmillan and Co., Ltd., 1920.

Choueiri, Youssef M.
*Islamic Fundamentalism.* London: Pinter Publishers, Ltd., 1990.

Clark, Peter.
"Islam in Contemporary Europe." In *The World's Religions: Islam.*, edited by Peter Clark. London: Routledge, 1990.

Cochran, Judith.
*Education in Egypt.* London: Croom Helm, 1986.

Colvin, Aukland.
*The Making of Modern Egypt.* London: Seeley and Co., Ltd., 1906.

Conklins, Edward Grant.
*The Direction of Human Evolution,* 2d ed. New York: Charles Scribners' Sons, 1922.

Copleston, Frederick.
*A History of Philosophy.* New York: Image Nooks, 1958.

Coulter, John M.
*Where Evolution and Religion Meet.* New York: The Macmillan Company, 1926.

Crabites, Pierre.
*Ismail: The Maligned Khedive.* London: George Routledge and Son, 1933.

Cromer, Lord.
*Modern Egypt.* London: Macmillan and Co., Ltd., 1908.

Daniel, Norman.
*Islam and the West: The Making of an Image.* Edinburgh: The University Press, 1960.

Darwin, Charles.
*The Descent of Man,* 2d ed. New York: A., L. Burt Co., 1874.

Deforest, John William.
"The Death of God Movement." In *The New Encyclopedia Britannica,* vol. 3, 15th ed. New York: 1985.

Dekmejian, Hrair.
"Fundamentalist Islam: Theories, Typologies and Trends." *The Middle East Review* 17, no. 4 (1985).

"The Anatomy of Islamic Revivial: Legitimacy Crisis, Ethnic *Conflict and the Search for Islamic Alternatives." The Middle East Journal* 34, no. 1. (Winter 1980).

Denny, Frederick.
*Islam and the Muslim Community.* New York: Harper and Row, 1987.

Dodge, Bayard.
*Al-Azhar: A Millenium of Muslim Learning.* Washington, DC: The Middle East Institute, 1961.

Dunne, Heyworth.
*An Introduction to the History of Education in Modern Egypt.* London: Fand and Cass Co., Ltd., 1968.

Ellegard, Alvar.
*Darwin and the General Reader.* London: 1990.

Lloyd, George A.
*Egypt since Cromer*. 2 vols. Chicago: The University of Chicago Press and New York: Macmillan and Co., Ltd., 1933.

Enayat, Hamid.
*Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press: 1982.

Gaidner, W. H. T.
*The Reproach of Islam*. 2d ed. London: Church Missionary

Society, 1909.

Galt, Russell.
*The Effects of Centralization on Education in Modern Egypt*. Cairo: The Department of Education of the American University in Cairo, 1936.

Gershoni, Israel.
*Egypt, Islam, and Arabs: The Search for Egyptian Nationhood: 1900-1930*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1987.

Gibb. H. A. R.
*Modern Trends in Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1945.

*Mohammedanism: A Historical Survey*. London: Oxford University Press, 1949.

Glasner, Peter E.
*The Sociology of Secularism: A Critique of the Concept*. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.

Gomaa, Ahmad M.
Islamic Fundamentalism in Egypt during the 1930's and 1970's: Comparative Notes." In *Islam, Nationalism and Radicalism in Egypt and the Sudan*, edited by Gabriel R. Warburg. New York: Praeger Publishers, 1983.

Heper, Metin and Raphael Israeli (eds.)
*Islam and Politics in the Modern Middle East*. London: Croom Helm, Ltd., 1984.

Hillal, Ali E.
"The Limits of Instrumentalism: Islam in Egypt's Foreign Policy." In *Islam in Foreign Policy,* edited by Adeed Dawisha, London: Cambridge University Press, 1983.

"The Resurgence of Islam in Egypt: An Interpretation." In *Islam and Power,* edited by Alexander S. Cudsi. London: Croom Helms, 1981.

"The Views of Salama Musa on Religion and Secularism." Islam and the Modern Age 4, no. 3 (1973).

Hiro, Dilip.
*Islamic Fundamentalism.* London: Paladin Groften Books, 1988.

Hopwood, Derek.
*Egypt: Politics and Society: 1945-1981.* London: George Allen Ltd., 1982.

"A Renewal Movement in Islam." In *Islam and the Modern World,* edited by Denis Maclain. London: Croom Helm, 1983.

Hudson, Michael.
"Islam and Political Development." In *Islam and Development, Religion and Socio-Political Change*, edited by John L. Esposito, Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980.

Hull, David L.
*Darwin and His Critics: The Reception of Darwin's Theory of Evolution by the Scientific Community.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

Humphreys, Stephen.
"Islam and Political Values in Saudi Arabia, Egypt and Syria." *The Middle East Journal* 33, no. 1 (Winter 1979).

Husry, Khaldun S.
*Three Reformers: A Study of Modern Arab Political Thought.* Beirut: Khayats, 1966.

*Origins of Modern Political Thought.* Delmar, NY: 1980.

Hussain, Asaf.
"The Ideology of Orientlaism." In *Orientalism, Islam and Islamists*, edited by Robert Alson. Brattleboro, VT: Amana Books, 1984.

Huxley, Julian.
"Religion without Revelation." In *Trans-humanism Classics of Free Thought*, edited by Paul Blanshard. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1977.

Ibrahim, Ibrahim A.,
"Salama Musa: An Essay on Cultural Alienation." *Middle Eastern Studies* 15, no. 3 (1979).

Iqbal, Mohammed.
*The Mission of Islam*. New Delhi: Taj Printers, 1983.

Ismeal, Taragy.
*Government and Politics in Islam*. New York: St. Martin's Press, 1985.

Judd, John W.
*The Coming of Evolution*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1912.

.Kant, Immanuel.
*Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, translated by Thomas King Smith. 6th ed. London: 1909.

*Critique of Pure Reason*, translated with introduction by Norman Kempsmith. New York: 1958.

Keddie, Nikki.
*The Religion and Politics of Iran*. London: London University Press, 1983.

Keen, William W.,
*I Believe in God and in Evolution*, 2d ed. London: Lippincott Co. 1923.

Kenny, Michael J.
*The Story of Evolution*. New York: English University Press, 1968.

Khadduri, Majid.
*Political Trends in the Arab World: The Role of Ideas and Ideals in Politics.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970.

Khal, Joachim.
*The Misery of Christianity.* England: Penquin Books, 1971.

Knox, Malcolm.
*A Layman's Quest.* New York: 1969.

Kramer, Martin.
"The Ideals of an Islamic Order." *The Middle East Review* 3, no. 1 (1980).

Lacouture, Simone.
*Egypt in Transition*, translated by Francis Scarfe. New York: Criterion Books, 1958.

Lammens, H. S. J.
*Islam: Beliefs and Institutions.* London: Methuen and Co,

Ltd., 1929.

Lane, H. H.
*Evolution and Christian Faith.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1923.

Lange, Frederick Albert.
*The History of Materialism: Criticsm of Its Present Importance.* Salem, NH: Ayer Co. Pubs., Inc., 1974.

Lapidus, Ira M.
*Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective.* Berkeley: University of California, Institute of International Studies, 1983.

Leovitt, Donald M.
"Darwinism in the Arab World: The Lewis Affair at the Syrian Protestant College." *The Muslim World* 71, no. 2 (April 1981).

Lewis, Bernard.

"The Return of Islam." In *Religion and Politics in the Middle East*, edited by Michael Curtis. Boulder, CO: Westview Press, 1984.

*The Arabs in History*. London: Routledge, 1968.

*The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

Lull, Richard Swann.

*Organic Evolution*. New York: The Macmillan Co., 1925.

MacDonald, Duncan B.

*Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constituional Theory*. Lahore: 1964.

*Aspects of Islam*. Hartford, CT: 1910.

MacQuarrie, John.

*Twentieth Century Religious Thought: The Frontiers of Philosophy and Theology (1900-1970)*. London: 1978.

Mahdi, Ahmad.

"Shibli Shumayyil and Religion." In *The Future of Islam in Civilization*, edited by Murad Wahba. Cairo: 1985.

Mahdi, Muhsen.

"Islamic Philosophy in Contemporary Islamic Thought." In *God and Man in Contemporary Islamic Thought*, edited by Charles Malik. Beirut: American University of Beirut, 1967.

Marshall, J. E.

*The Egyptian Enigma: 1890-1928*. London: John Murray Books, 1928.

Martin, Maurice.

"Al-Takfir wal-Hijrah: A Study in Sectarian Protest." *Arab Culture*, no. 5 (1977).

McDougall, William.

*Modern Materialism and Emergent Evoltuion.* 2d ed. London: Methuen and Co., Ltd., 1934.

Mencken, H. L.

"On Theologians." In *Classics of Free Thought*, edited by Paul Blanshard. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1977.

Michel N. and Cheikh Abd El-Razik Mustapha.

*Rissalt al Tawhid: Expose de la religion Musulmane: Une Intro-duction sur la vie et les idees du Cheikh Mohammed Abdou.* Paris: Librarie Orientaliste Paul Beathner, 1952.

Milner, Viscount.

*England in Egypt.* 4th ed. London: 1909.

Milnar, Thomas.

*Theists and Atheists: A Typology of Non-Belief.* Hawthorne, NY: Mouton Publishers, 1980.

Morgan, Thomas Hunt.

*A Critique of the Theory of Evolution.* London: Oxford University Press, 1916.

Mozoffri, Mehdi.

*Authority in Islam from Muhammad to Khomeini.* Armonk, NY: M. E. Sharpe, Inc., 1987.

Myers, Eugene.

*Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam.* New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1964.

Nasr, Seyyed Hossein.

*Islam and the Plight of Modern Man.* London: 1975.

*Islamic Life and Thought.* Albany: State Univeristy of New York Press, 1981.

*Traditional Islam in the Modern World*. London: KPL Ltd., 1987.

*Islamic Studies*. Beirut: Systeco Press, 1967.

*Age of Reason: Being and Investigations of True and Fabulous Theology*. New York: Wiley Books Co., 1974.

Pannenberg, Walfart.
*The Idea of God and Human Freedom*. Louisville, KY: The Westminster Press, 1973.

Peter, F. E.
*Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam*. New York: New York University Press, 1968.

Pierce, Ray.
*Contemporary French Political Thought*. London: Oxford University Press, 1966.

Piscatori, James.
"The Rushdie Affair and the Politics of Ambiguity." *International Affairs Journal* 66, no. 4 (October 1990).

Pruett, Gordon E.
"Islam and Orientalism." In *Orientalism, Islam and Islamists*, edited by Asaf Hussain. Brattleboro, VT: Amana Books, 1984.

Rahman, Fazlur.
*Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

"Modern Muslim Thought." *The Muslim World* 65, no. 1 (January 1955).

*Islam*. New York: Rinehart and Winston, 1966.

"Roots of Islamic Neo-Fundamentalism." In *Change and the Muslim World*, edited by Philip H. Stodd. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1981.

Ramazani, P. K.
"The Iranian Revolution." *International Affairs* 56, no. 4 (Summer 1980).

Reid, Donald Malcolm.
*Cairo University and the Making of Modern Egypt.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

Renan, Ernest.
*Histoire Generale et systeme compare des Langues semitiques.* Paris: Calmann Levey, 1966.

Rescher, Nicholas.
*Studies in Arabic Philosophy.* Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1967.

Richmond, J. C. B.
*Egypt: 1798-1952: Her Advance towards a Modern Identity.* New York: Columbia University Press, 1977.

Rivlin, Benjamin.
*The Contemporary Middle East: Tradition and Innovation.* New York: Random House, 1965.

Rosenthal, Erwin I. J.
"Religion and Politics in Islam." In *Islam and the Modern Age* 1, no. 1 (May 1970).

Ross, Herbert H.
*Understanding Evolution.* New York: 1966.

Rothstein, Theodore.
*Egypt's Ruin.* London: A. C. Lilied, Clifford's Inns, 1910.

Rubin, Barry.
*Islamic Fundamentalism in Egyptian Politics.* Macmillan Academic, 1990.

Ruthven, Malise.
*Islam in the World.* London: Penguin Books. Ltd., 1984.

Sayeed, Khalid Bin.

"Islamic Resurgence and Social Change." *Islamic Culture* 60, no. 1 (January 1986).

Schimmel, Anne Maire.

*Mystical Dimensions of Islam.* 3d ed. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1978.

Sharabi, Hisham.

*Arab Intellectuals and the West: The Formative Years: 1875-1914.* Baltimore, MD: The Johns Hoplins Press, 1970.

Smith, Bosworth.

*Mohammad and Mohammedanism.* London: Sondeeplat for Archives Books, Johnde Walen Exten, 1988.

Smith, Mynord.

*The Theory of Evolution.* London: Penguin Books, 1958.

Smith, W. C.

*Islam in Modern History.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957.

Smith, Russel Yates.

*The Making of an Egyptian Nationalist: The Political Career of Sa'ad Zaghlul Pasha.* USA: Seeley and Co., Ltd., 1973.

Smuts, J. C.

*Holism and Evolution.* London: Green Wood Press, 1973.

Tibawi, A. L.

*Arabic and Islamic Themes.* London: Luzac and Co., Ltd., 1974.

*Second Critique of English-Speaking Orientalists and Their Approach to Islam and Arabs.* London: The Islamic Culture Center, 1979.

Tienne, Brune E.

*L'Islamisme Radical.* Paris: Hachette, 1987.

Tignor, Robert L.

*Modernization and British Colonial Rule in Egypt: 1887-1914.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966.

Titus, Murray.
*The Young Muslim Looks at Life*. New York: Friendship Press, 1937.

Tomlin, E. W.
*The Western Philosophers: An Introduction*. 2d ed. London: Croom Helm, 1969.

Turki, Abd El-Magid.
*Theologians et Jurists de l'Espagne Musulmane: Aspects Polemiques*. Paris: 1982.

Turner, B.
"Accounting for the Orient." In *Islam in the Modern World*, edited by Denis Macedn. London: Croom Helm, 1983.

*Weber and Islam: A Critical Study*. London: Kegan Paul, Ltd., 1974.

Vatikiotis, P. J.
*The Modern History of Egypt*. New York: Frederick A. Praeger Publishers, 1969.

*Islam and State*. London: Routledge, 1991.

*Religion and State*. London: Routledge, 1991.

"Religion and State." In *Islam, Nationalism, and Radicalism in Egypt and the Sudan*, editied by Gabriel R. Warburg. New York: 1983.

Voll, John Obert.
*Islam, Continuity and Change in the Modern World*. London: Longman Group, 1982.

Wagar, Warren Waya.
*The Secular Mind*. New York: Holmes and Meier Publishers, Inc., 1982.

Walker, Dennis.
"Modernists, Particularism and Crystalizastion of Pan-Arabism in Egypt in the 1920s." *Islamic Culture* 60, no. 2 (April 1986).

Wallace, Mackenzie.
*Egypt and the Egyptian Question*. New York: Russell and Russell, 1967.

Waterfield, Gordon.
*Egypt*. London: Thomas and Hudson, Ltd., 1967.

Watson, Andrew.
"Islam in Egypt Today." In *The Mohammedan World Today*, 2d ed., edited by S. M. Zwemer. New York: Revell Co., 1906.

Wendell, Charles.
*The Evolution of the Egyptian National Image from its Origins to Ahmad Lutfi Al-Sayyid.* Berkeley: University of California Presss, 1972.

Wilson, Samuel Oroham.
*Modern Movements among Muslims.* New York: Revell Company, 1916.

Winter, Michael.
*Society and Religion in Early Ottoman Egypt: Studies in the Writings of Abd El-Wahhab al Sha'rani.* London and New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1982.

Worsfold, Basil.
*The Future of Egypt.* Lodon: Clear-type Press, n.d.

Zwemer, S. M.
*The Mohammedan World of Today.* 2d ed. New York: Revell Company, 1909.

*Islam: A Challenge to Faith.* Reseda, CA: Dart Pub., Co., 1985.

# الفهارس

# فهرس الآيات القرآنية الكريمة

( رتبت الآيات داخل كل سورة ترتيبًا هجائيًا ، ثم رتبت السور حسب ترتيبها في المصحف )

# الأحاديث النبوية الشريفة

# فهرس الأعلام

## ـ ت ـ



## ـ ث ـ

- خ -



- د -



- ر -

## - ز -



## - س -

- ش -

## - غ -

- ل -



- م -

## - ن -



## - هـ -

## - و -



## - ي -

# سلسلة الرسائل الجامعية

١) **نظريّة المقاصد عند الإمام الشاطبي**/أحمد الريسوني.

٢) **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**/راجح الكردي.

٣) **الخطاب العربي المعاصر**/فادي إسماعيل.

٤) **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**/محمد محمد أمزيان.

٥) **المقاصد العامة للشريعة الإسلاميَّة**/يوسف حامد العالم.

٦) **نظريات التنمية السياسيَّة المعاصرة**/نصر محمد عارف.

٧) **القرآن والنظر العقلي**/فاطمة إسماعيل.

٨) **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيميَّة**/إبراهيم عقيلي.

٩) **مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي**/عبد الرحمن الزنيدي.

١٠) **الزكاة: الأسس الشرعيَّة والدور الإنمائي والتوزيعي**/نعمت مشهور.

١١) **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**/سليمان الخطيب.

١٢) **الأمثال في القرآن الكريم**/محمد جابر فياض العلواني.

١٣) **الأمثال في الحديث النبوي الشريف**/محمد جابر فياض العلواني.

١٤) **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**/هشام جعفر.

١٥) **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**/الحسني إسماعيل.

١٦) **فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**/أحمد محمد عبد الرازق (جزآن) (قيد الإصدار).

١٧) **منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية**/الطيب برغوث (قيد الإصدار).

١٨) **المرأة والعمل السياسي**/هبة رؤوف عزت (قيد الإصدار).

يصدر قريبًا عن

# المعهد العالمي للفكر الإسلامي

# مَنْهَجُ النَّبي ﷺ فِي حمَايَةِ الدَّعوة وَالمُحَافَظَةَ عَلَى مُنجَزَاتِها خِلَالَ الفَتْرَةِ المَكيَّة

للأستاذ

**الطيّب بَرغُوث**

تقديم

**د. طه جابر العلواني**

**يتناول الكتاب بالدراسة استراتيجية عمل النبي صلى الله عليه وسلم في المرحلة المكية، وذلك بتحليل أهدافها ووسائلها.**

**وهو كتاب متفاعل مع العصر، بمصطلحاته وخطابه .. ويبين المؤلفُ فيه أهمية المنهج ودوره في نجاح العمل ..**

٥٢٨ صفحة

## الموزعون المعتمدون لإصدارات المعهد

**المملكة العربية السعودية:** الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص. ب. 55195 الرياض 11534
**هاتف:** 1-465-0818 (966) فاكس: 1-463-3489 (966)

**المملكة الأردنية الهاشمية:** المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص. ب. 9489 – عمان
**هاتف:** 639-992 (6-962) فاكس: 611-420 (6-962)

**لبنان:** المكتب العربي المتحد ص. ب. 135788 بيروت.
**هاتف:** 807-779 (1-961) 860-184 (1-961) فاكس: 478-1491 (212) C/O

**المغرب:** دار الأمان للنشر والتوزيع، ٤ زنقة المامونية الرباط
**هاتف:** 723-276 (7-212) فاكس: 200-055 (7-212)

**مصر:** دار النشر للجامعات المصرية، 16 شارع عدلي/القاهرة ص.ب -1347 القاهرة 11511
**هاتف:** 391-2209 (2-20) فاكس: 393-1434 (2-20)

**الإمارات العربية المتحدة:** مكتبة القراءة للجميع ص.ب. 11032، دبي (سوق الحرية المركزي الجديد)
**هاتف:** 663-901 (4-971) فاكس: 690-084 (4-971)

**شمال أمريكا:**

– أمانة للنشر
**amana publications**
10710 Tucker Street Suite B, Beltsville, MD 20705-2223
Tel. (301) 595-5777-(800) 660-1777 Fax: (301) 595-5888

– **السعداوي للنشر**
**SADAWI PUBLICATIONS**
P.O.Box 4059, Alexandria, VA 22303 USA
Tel: (703) 329-6333. Fax: (703) 329-8052

– **خدمات الكتاب الإسلامي**
**ISLAMEC BOOK SERVICE**
2622 East Main Street, Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 839-8150 Fax: (317) 839-2511

**بريطانيا:**

– المؤسسة الإسلامية
THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Da`wah Center, Ruby Lane Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944/45 Fax: (44-530) 244-946

– خدمات الإعلام الإسلامي
MUSLIM INFORMATION CENTRE
223 Seven Sisters Rd. London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170 Fax: (44-71) 272-3214

**فرنسا:** مكتبة السلام
LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Menilmontant. 75011 Paris
Tel: (33-1) 43 38 19 56 Fax: (33-1) 43 57 44 31

**بلجيكا:** سيكومبكس
SECOMPEX. Bd. Mourice Lemonnier; 152
1000 Bruxelles Tel: (32-2) 512-4473 Fax (32-2) 512-8710

**هولندا:** رشاد للتصدير
RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 Fax (31-20) 693-8827

**الهند:**
GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd
P. O. Box 2725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel: (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104

